

الحمد لمستأهله * والصلوة على سيد رساله * وآله وصحبه موخى سبله

شهاب الدين شاه جهان بادشاه فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالترية
والتكميل بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطل الذي هو أجل
الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته والعناية الوفرة من دولته ولقد تأسى به نهاية
في جميع الأحوال حتى تودى من وراء سرادقات الجلال ما أوتى احد مثل ما أوتيت
عطاء من ربك بما أوتيت فهو الملك المولى القائم على القلب المجتهدى والا وحدى
المستعد بترويح الدين الاحمدى ثم من التجالى جنبه فقد حاز شرفا عاليا ومن صدف
عنه لم يجد نصيرا ولا وليا لازالت عنته ملتزم الاكابر وسدته مستلم شفاها الجبارة
اللهم بالطيف بالعباد ويارؤف ايام التناد ارزقه الاستقامة والسداد (قوله الحمد لمستأهله)
أى مستوجه في الصحاح تقول فلان أهل لكذا ولا تقل مستأهل والعامه تقول له لکن
في القاموس استأهله استوجه لعة جيدة وانكار الجوهرى باطل وقال القاضى في
تفسير القاموس لا يستأهل لان محمد الخ فان قلت أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستأهل
في أسماء الله تعالى قلت اراد به المعنى الوصفى العام ذهابا الى انحصار دانه المخصوصة
كما عبر عن دانه بما في قوله تعالى والسما وما بناها قصد الى الوصف أى شىء انصف
بالبناء دون دانه المخصوصة واعتبر ورود أحد المترادفين مورد الآخر وقد ورد في
الحديث أهل النعمة والفضل والثناء الحسن واختار مذهب القاضى من انه اذا انصف
ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذالم يوم النقص وفيهما نظر (قوله والصلوة)
فعلة من صلى اذا دعا وهو اسم بوضع موضع المصدر قول صليت صلاة ولا تقول تضلية
والتضلية درود فرستادن والسيد من ساد قومه يسود سيادة مهتر شدن فعيل جمع على
سادة كسرى وسراة ولا نظير لهما يدل على ذلك انه جمع على سيائد بالهمزة مثل تبيع وتباع
وقال البصريون فعيل جمع على فعلة كأنهم جمعوا سائدا كقائد وقائد على سيائد بالهمزة
على خلاف القياس كجيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح (آله) قيل اتباعه وقيل
أمته وقيل أهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل أهله الذين حرمت عليهم
الصدقة وفي رواية انس سئل النبي صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقى
كذا في الشفاء والصحاب جمع صاحب كركب وراكب من فحب يصحب صحبة
وصحابة بمعنى صحبت كردن وبارى كردن والمراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول
عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرؤية وقيل هم مسلمون رأوا النبي عليه السلام
قد كرها بعد الآل تخصيص بعد تعميم أو تعميم بعد تخصيص (قوله والسبل) جمع
السبل وهو الطريق يذكرو يؤنث قال الله تعالى قل هذه سبيلي أدعو وقال تعالى وإن

شرح عصام

عم السعدى بسفلية

صلى الله تعالى عليه

وعلى آله العظام *

خير آل آل الله - م

أحكام الشرائع

والاحكام *

صحبه الذين صحبههم الدين

على أبلغ نظام *

وحفظوا قواعد

العقائد عن الانحلال

(و بعد) فيقول العبد

المتوسل الى الله المبين

القوى المتين * ابراهيم

ابن محمد بن عمر بشاه

الاسفرائنى عصام

فدونك أيها الساري هذا التبراس * كتاب فيه نور وهدى للناس * يرشدك الى المكامن
الخفية * من شرح العقائد النسفية * أمليته أو ان الدعة * والاستراحة عن فتور
المطالعة * سالك فيه جادة الاجاز * من غير تعمية والغاز * وحين ما حمت حول
لجئته * ورمت تزيين شينه وسينه * ألحقته الى خزانة من لا مثل له في العلى * وله
المثل الاعلى * الصاحب الاعظم * والدستور المعظم * بابه كعبة الحاجات

يروا سبيل النى يتخذوه سبيلا والمراد بها سنده وآدابه واخلاقه (فدونك) بجواب اما
باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ أو ظرف بمعنى قدامك (والتبراس)
بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى
الثانى مرفوع على الابتداء فايها الساري من السراية بمعنى شب رفتن من حد ضرب
منادى بحذف حرف النداء وقع معترضاً شبه طالب اسرار العقائد النسفية بدون هذا
الكتاب بالساري في ظلمة الليل في تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وكذا الكتاب
بالمصباح في كونه آلة الاهتداء ثم استعمال لفظ المشبه في المشبه ويجوز أن يكون استعارة
تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة (كتاب) خير مبتدأ محذوف أى هو كتاب والجملة استئناف
ليبان كونه تبراسا (والمكامن) جمع مكمن من كن كونا اذا اختفى ووصفه بالخفية
للمبالغة أى الموضع الخفية غاية الخفاء (والاوان الحين) والجمع آونة كزمان وأزمنة
(والدعة) السكينة (والجادة) بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق (والاجاز) كونه
كردن سخن (والتعمية) عميت معنى البيت تعمية يوشيده كردن ومنه المعنى من الشعر
وأصله عمى الامر اذا التبس (والالغاز) من ألغزى كلامه اذا عمى مراده والاسم
اللفز والجمع ألغاز (وحمت) على صيغة التكلم من حام الطائر وغيره حول الشئ محوم
حوما وحوما أى دار (وما) مصدرية (ورمت) من رام يروم وما طلب عطفه
عليه وأراد بالشين المسائل الخالية بالدلائل وبالسين الخالية عنها على ما ذكره قدس سره في
حواشى المطالع أو أراد الحروف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وإرادة العام
والمعنى حين مارمت تصحيح ألفاظه حرفاً حرفاً من سقيم اللفظ والمعنى وفى (ألحقته)
إشارة الى ان فى خزانته نقائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفى بعض
النسخ ألحقته وهو تصحيح اذا التحاف لا يكون الى خزانة ولو سلم فالواجب التحفت به
بزيادة الباء فى الصحاح التحفة ما التحف به الرجل من البر (والعلى) الرفعة والشرف
فان ضمت قصرت وان فتحت مدت (المثل) بفتح الميم والتاء المثناة الصفة اقتباس
من قوله تعالى وله المثل الاعلى فى السموات والارض (الصاحب) مطلقاً الوزير
لانه يصاحب السلطان (الدستور) بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير

الدين * فهذه فوائد
بل فوائد * قربت
بها من أراد أن يطالع
شرح العقائد ويجمع
زوائد عوائد هي أم
الزوائد * وهي التى
تقود الى تدقيق النظر
وتحديد البصر نعم
القائد * ولشوارد
أبكار الفكر حبذا
الصائد * جمعت صراح
العقليات * المطابقة
لصحاح النقليات *
فهي عوائد لمن

يطوى اليه كل فج عميق * ويستقبله وجوه الآمال من كل بلد سحيق * باهت تيجان
الوزارة بهامته * وحلل الامارة بقامته * ولي الايدى والنعم * ومرى أهل الفضل
والحكم آخذ أيدي العلماء والمعلوم * ورافع ألوية الشرع المرسوم * حائز المآثر والمفاخر

الذي يرجع في أحوال الناس الى ما رسمه وأصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك
وضوابطه (يطوى) على صيغة المجهول من الطي بمعنى درنو رديدن من حشد ضرب
(الفج) بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين (العميق) ذو العمق
وهو قعر البئر والفج الوادي وفي اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل
المشاق (يستقبله) من الاستقبال يشواشدن (الآمال) جمع أمل وهو الرجاء عبر
عن ذوى الآمال بالآمال اشارة الى انهم لا اعتمادهم على مكارم اخلاقه بصيرون حين
التوجه الى بابه أنفاس الآمال (السحيق) البعيد (باهت) من المباهات وهي المفاخرة
(والتيجان) جمع التاج (والهامة) الرأس والجمع هام (والحلل) جمع حلة بضم الحاء
وتشديد اللام ازار ورداء شبه التيجان والحلل باشخاص ذوى مفاخرة بسبب
كمالهم على طريق الاستعارة بالكناية وأثبت لها المباهاة تخيلا والمقصود ان
الوزارة والامارة قد استقرت في مقره وكملت بذاته واعمل وجهه جمع تيجان والحلل
الاشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة (ولي) فعيل من الولاية من حشد
حسب في التاج الولاية والى شدن والنعت ولي وفتح الواو حينئذ هو الوجه ويجوز
كسر الولاية دوست شدن والنعت ولي وكسر الواو حينئذ هو الوجه ويجوز فتحها
فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر في شرح المواقف في الاسماء الحسنى الولي النصير
وقيل هو بمعنى المتولى للامر والقائم به (الايدى) جمع الايدى جمع اليد بمعنى النعمة
فالنعم عطف تفسيرى له شبه هيئة تربيته للعلماء وتروى بحج للعلوم وحفظها عن الضياع
بهية من أخذ يد آخر عند المزاينة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله آخذ أيدي العلماء
والعلوم استعارة تمثيلية (الالوية) جمع اللواء بكسر اللام ومدودا العلم الصغير ويقال
له البريق وفي اختيارها على الاعلام اشارة الى انصافه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها
(الرسوم) جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيرى لالوية ويجوز أن يخص أى الاول
بما هو شعار الاسلام (حائز) بالحاء المهملة والزاي المعجمة اسم فاعل من الحوز
وهو الجمع حازه يحوزه حوزا وحيازة (والمآثر) جمع مأثرة بفتح الميم وضمها
وهي المكرمة لانها تؤثر أى تذكر وتؤثرها قرنان عن قرن يتجددون بها (والمفاخرة)
جمع مفخرة بفتح الميم وضمها المأثرة فهو تكرر الاول من غير لفظه للتفريق ويجوز أن
يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثانى النسبية يقال فخرته أنفخره فخر اذا كنت أكرم

اعتاد الارتداع عن
الخيالات والوهميات
وجميل شيخ
الاسلام للاصول
والعقائد عقله الوافي
بالاتصال بالبدأ
الفياض * وذنه
الصافي عن كدر
الاهمال بالاعمال
والارتياض * وكأنه
شرب من أنهار خمسة
صافية ليس لها
سادس ولا يركب
لتحصيل نقائص

و حاوى الرياضات الاول والاخر * أول مدارج طبعه النقاد آخر مقامات نوع
الانسان * وآخر معارج ذهنه الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان
لوم بدل الوهم صيت جلاله * ما خيل طيف خيال سامى حاله
ناظورة الديوان آصف عصره * وهو العزيز الفرد فى اقباله
محمود أهل الفضل طرا كاسمه * وكفى به برهان حسن خصاله
بكماله فى الاوج بدر كماله * بحر محيط زاخر بنواله

منه أبوا وما (الاول) والاخر بدل من الرياضات واللام عوض عن الضمير أى حاوى
أول الرياضات وآخرها وهو كناية عن احاطته بجميعها (والمدارج) جمع مدرجة بفتح
الميم وهى المذهب والمساك (النقاد) فعال للمبالغة من نقسدت الدراهم اذا أخرجت
عنها الزيف (والمعارج) المصاعد جمع معرج من عرج فى الدرجة ارتقى (والوقاد)
المشتعل من حد باب ضرب (الطوق) بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله بل
عن حد الامكان اغراق خارج عن حد الامكان (الدلالة) راد نمودن (والصيت) الذكر
الجميل الذى ينتشر فى الناس وأصله من الواوى انقلب لانكسار ما قبلها كأنهم بنوه
على فعل بكسر الفاء لفرق بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم (وصيت جلاله)
فاعل يدل (واوهم) منعوله (وما) فى ما خيل نافية والخيل والخيل (وطيف)
الخيل (محيته بالنوم) يقال طاف الخيل بطيف طيفا ومطافا والخيل صورتي كـ
بخواب يبتد (والسامى) اسم فاعل من السمو وهو العلو (والناظورة) مبالغة فى المنظور
(والديوان) صاحب الدفتر المذكور وأصله ذلك الدفتر من دونت الكتاب جمعه
وقرنت بعضه الى بعض يعنى أن الوزير راى ينظرون اليه دائما مترقبين لما يأمرهم وقد يقال
هو مبالغة فى الناظر بمعنى الحافظ فالديوان يعنى الدفتر كذا فى حواشى المطالع (آصف)
علم وزير سليمان عليه السلام استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيراً
عظيماً نافذاً الحكم جامعاً لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق (طرا) بضم الطاء وتشديد
الراء المهملة أى جميعاً والضمير فى به راجع الى كونه محموداً (أهل الفضل) فاعل كفى
والباء زائدة وبرهان منعوله ويجوز عكسه والباء حينئذ ليست بزائدة كما فى قوله صلى
الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء كذبان يحدث بكل ما سمع والباء فى بكماله اما للملابسة
فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف أعنى هو أو السببية (وفى)
الاج) حال من ضمير كمال قدم عليه رعاية للوزن (وبدر) خبر المبتدأ المحذوف
أى هو ملتبساً بكماله أو بسبب كماله بدر كمال حال كون البدر فى الاج (والزاخر)
بالزاي والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادى اذا امتد جدا وارتفع (والنوال)

الآراء وفرائد المعاني
الاجر آبادى قياك
وهذه المائدة الشريفة
الموضوعة للكرام *
لوم تصف أنهارك عن
قذى الاوهام * ولم
يغلب على نهارك ضوء
مصابيح أسهارك
النورة للظلام * ولم
يتسخر وهمك لعقلك
وفهمك لجامع فضلك
ولم تكن من فضلاء
الانام * فان للكلام
هناك درجات أخرى

في كل علم عالم متبحر * في فن حلم عالم بحياه
 سبحانه عي في فصاحة لفظه * معن بليغ البخل في أفضاله
 الصائب الافكار في تدبيره * الثاقب الآراء في أقواله
 للناس يبذل ليس بمسك لفظه * فكانما ألقاظه من ماله
 يتزاحم الانوار في وجناته * فكانه متبرقع بفعاله
 وهو الذي عم انعامه وفشا * الوزير الكبير محمود باشا * أوضح الله غرة العزة
 بضيائه * ورفع علم العلم باعلامه * ولا زال مورد افضاله ماء مدين المآرب * يوجد
 عليه أمة من الناس يستقون منه المطالب * فان رفعه الى سماك القبول * فقد سعد كوكب

بل هو أخرى بان
 يتلو شاهده سبحانه
 الذي أسرى * اللهم
 كما أنعمت آدم * وكما
 أسبست أقم * فأنالنا
 الا المظاهر * وليس
 عنا ما يستد الينا في
 الظاهر * انصرنا
 باناصر وأعتنا أوغر
 من كل وافر * وكما
 أدخلتنا في الدنيا
 مسافرا أخرجنا
 عنها كالسافر * قال
 الشارح

العتاء والباء كما عرفت في بكماله (في كل علم) متعلق بمتبحر يقال تبخر في العلم
 أي تعمق وتوسع و(في فن) متعلق بحياه أي بازائه (وجانم) بفتح اللام أي له من
 الحلم ما بكل العالم (سبحان) اسم رجل من بني وائل كان لسانا بليغا يضرب به المثل في
 البيان (عي) على وزن فعل من يعجز عن افادة المراد من العي وهو خلاف البيان وقد عي
 في منطقته وعي أيضا فيوعى على وزن فعيل وعي على وزن فعل (معن) بفتح الميم
 وسكون العين المهمة معن بن زائدة الشيباني كان أجود العرب (والبلغ) من البلوغ
 وهو الوصول من حد نصر (والبخل) ضد الجود (والأفضال) الاحسان (والتدبير)
 في الأمر ان ينظر الى ما يؤل اليه عاقبته (الثاقب) المضى وترك مفعول يبذل قصدا الى
 التعميم (ليس بمسك لفظه) كدلة ولذا ترك العطف فكانما ألقاظه من ماله في
 حق الانتفاع والبذل وفيه إشارة الى انتفاع الناس بماله وبذله اباما من مقرر لا ريب
 فيه (والتزاحم) انبوهي كردن (الوجنات) جمع وجنة مثانة الواو وسا كنه الجيم ما ارتفع
 من الخدين (المتبرقع) اسم فاعل من تبرقع أي لبس البرقع وفي جعل أفعاله مطلقا برقع
 الانوار إشارة الى أن جميع أفعاله جميلة (فشأ) ماض من الفشويرا كنده شدن من حد
 نصر وترك المتعلق للتعميم (الغرة) يسا في جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شيء
 أوله وأكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخيلية وعلى الثاني حقيقة والمقصود
 دعاؤه باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة ما لا يخفى (مدين) قرية شعيب عليه السلام
 والمآرب جمع مأربة وهي الحاجة واصله المدين اليه من قبيل لجين الماء والمال
 والسقي ترشيح لذلك التشبيه (والامة) الجماعة وضمير منه للماء وفيه الميمح الى قوله
 تعالى ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يستقون (فان رفعه) عطف على
 الحقتنه (والعما كان) كوكبان نيران من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح
 واصله الى القبول كليجين الماء وكذا كوكب الامل ولا يخفى ما في ذكر السعادة

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله

شرح السعد

حاشية كمال

حاشية عبد الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم

متبركا ببركاته ثم قال
(الحمد لله)

الامل في برج شرف الحصول * والله ولي الاعانة وكفى به وكيفا * قال الشارح
التحرير * عامله الله بلطفه الخبير * بعدما يمين بالبسملة (الحمد لله) أقول في تعقيب
والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعري (والله ولي الاعانة وكفى به
وكيفا) جملتان انشائيتان لا نشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه أو رده دفع الما
يوهم ما سبق من التجائه في حصول الامل الى قبول المدوح كتابه رب يسر بالخير (قوله
التحرير) في الصحاح التحرير العالم المتقن ونقل عنه التحرير البليغ في العلم كأنه يتحرر
الشيء علما وعملا وقد يقال نحررت كتاب كذا علما أي علمته حق العلم كذا ذكره
الجار بردي في شرح الكشاف وما يقال انه لفظ يوناني فقير ثابت انتهى يعني ان
التحرير بالمعنى المذكور ما خوذ باعتبار أصل اللغة من التحرير وهو في اللبسة محل الذبح في
الحلق والمناسبة الغلبة وانما قال كأنه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا
المعنى بالاصالة لكن تعميم التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان
الماخوذ في التحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره فان الاتقان
والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها (قوله عامله الخ) أي جراه على عمله المعاملة بها
بمعنى العمل اختارها للتعدية والمبالغة ما يتيسر بنطقه سمي جزاء العمل عملا بطريق
المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة والخطير ما له قدر كذا في الصحاح (قوله بعدما يمين
بالتسمية) كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء في
بسم الله متروك أعني ملتبس ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتدئ ليس معناه ان
الجار والمجرور ظرف لغير موقع المفعول لا ابتدئ بل المراد به ظرف مستقر واقع
موقع الحال والعامل فيها ابتدئ كذا أفاده الشارح في حواشي التلويح ووجه
ذلك ان المقصود التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله (قوله في تعقيب
الخ) أي في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد
قوله بعدما يمين بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات انما هي في ايراد
الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات
المذكورة وان تلك النكات انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء
آخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز أن يكون معنى العبارة المذكورة
قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكذا على ما قاله الفاضل
الهريري في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله
انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر الى آخره ولا خفاء في ان

التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعملاً بما شاع بل وقع عليه الإجماع
 الإجماع لم ينعقد على أنه لا بد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا بد من بعدها أمر آخر
 بل على أنه إذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح في التلويح وإن
 ليس الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد دون أمر آخر بل في ذكرها قال المحشي المدقق
 إنما ذكره بعد قوله التيمن بالتسمية لأنه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد
 إذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد أقول ذكر الفاضل البيضاوي في تفسير الفاتحة بعد
 حمل الباء في التسمية على الملازمة هذا أي التسمية وما بعدها إلى آخر السورة مقول على
 السنة العباد فعل هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام المجيد دون
 لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة أن كل واحداً من النكات مستقل
 فإن التعقيب أسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الإجماع وإن لم ينعقد على ذكرها وفيه
 امتثال بحديثي الابتداء فلا حاجة إلى ما قيل هنا أمور ثلاثة أحدها الابتداء بالتسمية
 الثاني تأخير التحميد عن التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الأول عمل بما
 شاع وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا
 ظهر أنه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقاً للإجماع لأنه
 إنما انعقد على التعقيب وأما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لأنه صرح بعض شراح
 البخاري بأن في صحة حديث التحميد مة لا فلا يصح للحجة وقد وقع كتب رسول
 الله صلى الله عليه وسلم إلى الملوك وكتبه للقضاة بامتناع بالتسمية دون التحميد ولأنه
 ذكره الإمام النووي في أول شرح مسلم إنما بدأ بالحمد لحديث أبي هريرة رضي الله عنه
 كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو أبر وفي رواية بالحمد فهو أقطع وفي رواية أجزم
 وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابه صلى الله عليه
 وسلم إلى هرقل بالتسمية فقط فعلم أن المراد بالحمد ذكر الله تعالى لأنه صلى الله تعالى عليه
 وسلم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الخازب إلى أن
 لفظ الحمد إنما يحتاج إليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولأن الحمد حقيقة ليس
 إلاظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعتراض الفاضل الجلي على هذا
 الوجه بأنه إنما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله وأما إذا كان بالحمد لله على ما سمعنا
 من الاستاذين فلا يتم الامتثال إلا بدكر العبارتين أقول لا يخفى أنه ليس المراد بالحمد لله
 هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداه واللام يمكن المستدعي بحمد الله وغيره مبتدئاً
 بالحمد لله وممثلاً مع أنه خلاف المقرر عند الكل على أنك قد سمعت اختلاف
 الروايات فوجه الجمع أن يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال فيسل أن المأمور به
 في الحديثين هو الابتداء بمبدأ دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به أقول إن أراد بقوله أن

وامثالا لحديثي الابداء وما يتوهم من تعارضهما قد فوج اما بحمل الابداء على العرفي
المبتدأ او بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي كما هو المشهور ولك ان تجعل
الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشيء لا تنافي الاستعانة بشيء آخر

الامور به الابداء مطلق الابداء سواء كان في ضمن التعقيب أولا فلا شك ان التعقيب
يستلزم الامثال بهذا المعنى وان اراد الابداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان ممتنع
ولذا قيل ان الامر بالابداء بهما يستلزم الامر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابداء الذي كرى
بهما بدون التعقيب (قوله وما يتوهم من تعارضهما الخ) ووجه التعارض ان البدء
والابداء معناه التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على ان
الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامر من فالعمل باحد الحديثين
ينموت العمل بالآخر (قوله قد فوج اما بحمل الابداء على العرفي الخ) يعني ان المراد
بالابداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المتصود وهذا امر ممتنع لا بداء
بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرها وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن
الابداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابداء الاضافي فلا حاجة الى ما قاله التاخر
الجلي من ان المراد حمل الابداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا
فائدة بعيد عن عبارة الحمشي اذ المناسب حينئذ ان يقول اما بحمل الابداء في أحدهما على
الحقيقي وفي الآخر على العرفي او الاضافي (قوله او بحمل أحدهما على الحقيقي) المراد
بالابداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه و بالاضافي ما يكون بالنسبة الى
بعض على قياس معنى التصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابداء بالتسمية
حقيقيا غير مطابق للواقع ان الابداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء التسمية لان الابداء
الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما
ان اتصاف القرآن بكونه في أعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون
بعض سورته ابلغ من بعض (قوله ولك ان تجعل الباء الخ) يعني ان المراد بالابداء في كلا
الحديثين الابداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله و بحمد الله ليس صلة للابداء بل هو
للاستعانة فيصير المعنى ان كل أمر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد
يكون اجذم واقطع ولا خفاء في انه يمكن الاستعانة في أمر بامور متعددة فيجوز ان
يستعان في الابداء ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شيء
من الحمد والثناء جزءا من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزءه اذ لا يكون جزء
الشيء آله ويمكن ان يلزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك التأديب
في اسم الله بحمله آله لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشف ان

أولاً للملازمة ولا يخفى أن الملازمة تقع الا ابتداء بالشئ على وجه الجزئية وبذلك
قبل الا ابتداء بلا فصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزأً وبذلك الآخر قبله بدون فصل

كون اسم الله آله ليس الا باعتبار أنه يتوسل اليه ببركته فتدريجاً إلى معنى التبرك وقد
رجح الاستعانة بأنه يدل على أن الفعل بدون اسم الله كالفعل فهو أولى من هذه الحثية من
الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام في أن الا ابتداء مستعينا بامر يتألف الا ابتداء
مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانة تناف وهما كذلك لان الا ابتداء مستعينا
بالتسمية يوجد في أن التلقظ بالتسمية دون الا ابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس أقول
لا نسلم أن الا ابتداء بشئ باستعانة التسمية يوجد في أن التلقظ بها فقط فان الاستعانة
بها تبقى وتستمر إلى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس
الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من أول المشروع فيه إلى
آخره ولو كان الاستعانة في أن التلقظ فقط يلزم أن لا يكون الامر الذي شرع فيه
متصلاً بذكر البسملة مستعانة بهما لعدم وجود التلقظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك
الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملازمة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ
الاعتراض توهم أن الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع
الاستعانة بهما عند تركها واجاب الحثي المدقق بأن معنى الا ابتداء مستعينا بالتسمية
والتحميد الا ابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخیل
ثالث بين الا ابتداء وذكرهما (قوله أولاً للملازمة الخ) أي يجوز أن تكون الباء في الحديثين
للملازمة والا ابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يبدأ
ملتبساً باسم الله وبحمده يكون أجذم وأقطع أي لو بدى ذلك الامر ولا يكون ذلك
الشخص أو ذلك الامر ملتبساً حين الا ابتداء بهما يكون أجذم وأقطع (قوله
ولا يخفى أن الملازمة الخ) دفع الاعتراض مقدر وهو أن يقال ان التلبس بهما حين
الا ابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معاً محال فلما ابتداء
حين ذكر التسمية والتلبس بهما لا يكون متلبساً بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبساً
بالتسمية وحاصل الدفع أن الملازمة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل
الملاصقة بالشئ على وجه الجزئية بأن يكون ذلك الشئ جزءاً لذلك الامر المبتدئ
ويشمل الملاصقة بأن يذكر الشئ قبل ذلك الامر بدون تخیل زمان متوسط بينهما
حينئذ يجوز أن يجعل الحمد جزءاً من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد ملاصقة به
بلا توسط زمان بينهما فيكون أن الا ابتداء أن تلبس المبتدئ بهما أما التلبس بالتحميد
فظاهر لان أن الا ابتداء بعينه أن التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء

التحميد لكونه جزأ منه وأما بالتسمية فلكونها مذكوراً قبله بلا توسط زمان ولم يرد
الحشى بقوله فيكون أن لا ابتداء أن التلبس بهما أن أن لا ابتداء أن المصاحبة والمقارنة
بهما حتى يرد عليه أن كل واحد من التسمية والتحميد زمانى لا يمكن اجتماعهما فى زمان
واحد فالتلبس بأحدهما قبل التلبس بالآخر كيف تتصور مقارنتهما ومصاحبتهما
فى آن واحد قال الحشى المدقق وفيه أن كون الملابس التى هى معنى الباء بمعنى الاتصال
محل بحث مع أن الظاهر أن المقصود من الحديثين على تقدير الملابس ملابس مبتدئ
أو المبتدأ بهما لا ملابس ابتداء بهما أقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطى فى
شرحه اللاتمية قال أحبا بنا باء الملابس نوعان أحدهما الباء التى لا يصل الفعل الى مفعوله
الابها نحو مررت بزيد لما التصق المروى بمكان يقرب منه زيد جعل كأنه ملتصق
بزيد والآخر الباء التى تدخل على المفعول المنتصب بفعله إذا كانت تفيد مباشرة الفعل
للمفعول نحو أمسكت بزيد الأصل أمسكت زيدا فدخلت الباء ليعلم أن أمسكك أياه
كان مباشرة منك بخلاف نحو أمسكت زيدا بدون الباء فإنه يطلق على المنع من التصرف
بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم أن باء الملابس تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما فى
مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما فى أمسكت بزيد فاندفع البحث
الاول واندفع ما أورده بعض الفضلاء أن باء الملابس تستدعى صدور الفعل عن فاعل
الفعل الذى هو فى حيزه أو تعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف أن
ذلك يأتى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدئ غير
متناف كما علمت فى أمسكت بزيد من أن المجرور فيه عين المسوك والجزئية من
الابتداء غير لازم وأما ما ذكره بقوله مع أن الظاهر أن آخره فاقول قد علمت أن المراد أن
تلبس المبتدئ إلا أن تلبس الابتداء مع أن المبتدئ والمبتدأ ملابس بالابتداء
والابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين بهما واعلم أن ما ذكره الحشى إنما هو على تقدير
أن يراد الملابس الحقيقية أما إذا حمل على الملابس بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلا
حاجة الى جعل أحدهما جزءاً كما لا يخفى ثم اعلم أن وجه الملابس إنما يجرى فيما إذا كان
المبتدأ مما يمكن أن يكون أحدهما جزءاً منه ولا يجرى فى نحو الذبح والاكل وما قيل أن
التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملابس أعنى
التلبس باسم الله فى تمام التصنيف ففيه أن الحشى لم يبين جزئية التسمية بل يجب أن
لا يجعل جزءاً لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه على أن استلزام الجزئية للفوت المذكور
محل تردد إذ ليس التلبس بهما لا التبرك والتميم بهما ولا مدخل فى هذا الجزئية
والخروج قال الحشى المدقق معنى كون الابتداء ملابساً بهما أن الابتداء واقع حال كون
المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملابس بهما وإن كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى

المتوحد بجلال ذاته) اقتداء بكتاب الله عز وجل و بعض سورته وعمل بر وايتين مشهورتين لحديث الا ابتداء حيث جاء في رواية كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أي قليل البركة وفي أخرى كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع وعمل بما شاع بين أئمة ذوى قدر في غاية الارتفاع وما يتوهم من أنه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافي الابتدائين بأمرين فيندفع بأن التنافي بين الابتدائين الحقيقيين دون الإضافيين كما فيما نحن فيه إذا ابتداء الأمر المتبرك فيه انما يكون حقيقيا بأول أجزاء البسملة والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما لا بما اشتهر ان الابتداء بالبسملة حقيقى وبالحمد اضافى لانه غير مطابق للواقع الكتاب وقديروا الحديث بجعل وتقديم البسملة لتقدمه في الباء للاستعانة أو الملازمة ولا استحالة في الابتداء بشئ باستعانة أمرين أو مع ملازمة أمرين وملازمة الابتداء بهما يجوز أن يتحقق في الأمور والقولية بأن يجعل أحدهما جزءاً أول والآخر خارجاً عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفي الأمور الفعلية بأن يقارن أحدهما الجزء الأول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل ورد الأول بأن جعل الباء للاستعانة يتنافى جعل شئ منهما ١٣ جزأ من المبتدأ إذ لا يكون جزء

الشيء آلة فلم يكن
أرباب التأليف
عاملين بالحديثين
حيث جعلوهما
جزأين من تأليفاتهما
كما هو الظاهر وكذا
لا يتحقق الابتداء مع
الملازمة بهما إذا جعل
جزأين بل الابتداء
بأحدهما مع التلبس
به وهو ما جعل منهما

المتوحد بجلال ذاته وكما لصفاته *

فيكون أن الابتداء آن التلبس بهما (قوله المتوحد بجلال ذاته) الظاهر ان الباء صلة التوحد يقال توحد برأيه أى تفرد واستقل فعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير ولا يخفى أن قوله يع وقرع الابتداء بالشيء الى آخره يابى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملازمة ويمكن ان يوجه كلام المحشى ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله أن الابتداء آن التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان التلبس بهما لان أن الابتداء الذى هو بعينه أن التلبس بالتحديد ملاصق لأن الذى هو أن التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذى فيه الابتداء هو الزمان المركب من ذينك الآتين هو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله يع الخ يابى عن هذا التوجيه ايضا (قوله الظاهر ان الباء صلة التوحد) يعنى ان الباء فى قوله بجلال ذاته آلة لا يصال معنى

جزأ أول ويمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس الا العمل بما احتمله فمن جعلهما جزأين جعل الابتداء في الحديث اضافيا والباء صلة الابتداء ومن جعل الباء للملازمة أو لآلة يجعلهما خارجين أو أحدهما جزءاً (قال الشارح المتوحد بجلال ذاته) جاء توحد بمعنى تقي واحدا ذكره القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقلال به ذكره الاساس وتوحد الله تعالى بمعصيته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره ذكره الصحاح وغيره والظاهر ان التركيب من قبيل الثانى والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فتوحده بجلال الذات اختصاص جلال الذات به * ولك أن تجعل التركيب من قبيل الاول بجعل الباء فى قوله بجلال ذاته للملازمة ومن الثالث أى المتوحد للاشياء بخلقه تعالى بسبب جلال ذاته وكما لصفاته فلم يشاركه فى ملكه خالق * فقيه رد على من قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فلا تساعد العبارة * فان قلت كل أحد متوحد بصفته إذ لا تقوم صفته بغيره * قلت المراد بالتوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد بالتوحد بالصفات المتناهية فى الكمال بمعنى انها ليست لغيره واطافة بالصفة اليه تعالى بعذر بطله بالتوحد لانه فى الواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته يقال فى وصفه بالتوحد

بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا بان الاشياء والواجب متشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والاوصاف وهذا انما يصح لو اريد بالذات الماهية وأما لو اريد بما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجليلة حتى كانه عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعل المحمود متوحدا بجلال الذات وكمال الصفات قصدا الى حصر استحقاق الحمد الذاتي والعرضي فيه تقريرا لتخصيص الحمد به (قال الشارح المقدس) أي المتطهر يقال تقديس أي تطهير ١٤ (في نعوت الجبروت) أي في اوصاف الكبير أي اوصاف تستلزم الكبير

وهو الرفعة في الشرف والعظمة (عن شوائب النقص وسماته) أي علاماته ومقابلة النعوت بشوائب النقص وسماته تفسد التعميم أي كل نعمت له برىء عن شائبة نقص وسماته فلا يرد ان التقديس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقا فالاولى ترك صيغة الجمع وما أحسن هاتين الفقرتين قد قارن في كل منهما النفي بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والابحائية مع تقدم النفي على طبق كلمة التوحيد فان التوحيد

المقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته * والصلاة على نبيه محمد المؤيد في جلال الذات أو الذات الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل أن تكون للملابسة التوحيد اليه والجار والمجرو وطرقت لغوسواء كان الباء فيه للظرفية كما يشعر به عبارة المحشى أو اللصاق مأخوذة من وصلت الشيء اذار بطمته بآخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه حين الملابس لان معنى التوحيد المتعدي بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال توحيد برأيه أي استقلال وتفرده بمعنى التوحيد بجلال الذات المفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغيرية واستقلاله به من غير ملاحظة الصيرورة بدون صنع أو الكمال وان أمكن اعتبارها لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم مدخلية الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارها ههنا أيضا (قوله أو الذات الجليلة على نهج الخ) أي يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف انتهى قال بعض الفضلاء هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في قوله أو الذات الجليلة الماهية الكلية أما لو كان المراد ما يقابل الصفة أعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا أقول لا معنى حينئذ لوصفه تعالى بالتوحيد فيه اذ كل أحد مستقل ومفرد بذاته الشخصية فتعين أن يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد (قوله ويحتمل ان يكون للملابسة) أي يكون للملابسة فاعل الفعل بمدخول الباء

في الذات الجليلة والصفات الكمالية ينفي الشريك في هذه الامور وكذا التقديس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته يتضمن نفي النقص وعلاماته في نعوت الجبروت واثباتها (قول الشارح والصلاة) دعاء ينزل كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما ينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين (وقوله المؤيد) اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور أي المنصور في دعوى الرسالة أو على صيغة اسم الفاعل أي الناصر دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها ولما كان في جعل الحجج مؤيدات ايها ضعفاء دفعه بوصفها بالسطوع ولا شبهة ان الحجج هي المعجزات والبيانات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة هو الشاهد وضافة الساطع الى الحجج اما من اضافة البعض الى الكل أو الصفة الى الموصوف والظاهر سواطع

فحينئذ صيغة التفعّل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم تحجر الطين أي صار
حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون والتولد واما للتكلف ولما استحال

حال قيامه به لا لا يصلح اليه والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد فحينئذ
معنى التوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبسا بجلال الذات وبما
ذكرنا لك من أن معنى الصلة اتصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملازمة تلبس
فاعله به وانه على الاول ظرف لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين
التوجيهين واندفع ما قاله الفاضل المحشي من انه بقي ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت
للملازمة ينبغي أن يكون للملازمة سواء جعلت صلة للتوحد او لم تجعل فلا يحسن جعلها
للملازمة قسما لكونها صلة وانما قلنا ينبغي أن يكون للملازمة لان الباء لها
معان مذكورة في علم النحو والمناسبات ههنا هو معنى الالتصاق أو معنى الظرفية وظاهر
أن معنى الملازمة من قبيل معنى الالتصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرا للالتصاق
(قوله فحينئذ) أي حين اذ كان الباء للملازمة لا بدلا خيار صيغة التفعّل من نكتة
لانه كلام البليغ فصيغة التفعّل أعني التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في
قولهم تحجر الطين أي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى
الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى به وان كان
هو الكون مع الانتقال فلا بد من التجريد عنه لاستحالة على الله تعالى في اختيار
صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه
بخلاف الواحد (قوله واما للتكلف) أي اما أن يكون صيغة التفعّل على تقدير الملازمة
للتكلف كما في قولهم تورع فلان أي اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا حال
في ذاته تعالى فوجب أن يحمل على لازمه أعني الكمال لما ان الفعل الذي يحصل
بالكفة يكون على وجه الكمال في اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه
بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به ثقل عنه المعنى الاول من فروع
التكلف ولهذا لم يعد له أرباب اللغة معنى مستقلا وانما قاله به ههنا لان فيه خصوصية
رائدة ليست في أصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان هذه الصيرورة ليست بمعنى
التفعّل حقيقة عند أرباب اللغة فينبغي أن يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان
الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزم صيرورة الفاعل من حال الى حال
فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهو الاغلب في الاستعمال على ما ذكره
الشيخ الرضي في شرحه للشافية ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معها ههنا
خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في أصل التكلف بل يكون بالصنع
قطعا فلذا بحث المتألمة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قاله المحشي المدقق فيه ان كون المعنى

حججه وواضحات
بيناته وضمير حججه
يظا هره الى محمد عليه
الصلاة والسلام
ويحتمل الرجوع اليه
تعالى قيل لورجع الى
الله تعالى لا فاد أن
آياته عليه السلام
أعظم من آيات سائر
الانبياء وفيه بحث

بساطع حججه و واضح بيناته *

في شأنه تعالى يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحيد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية أو الكاملة مع ملابسة جلال الذات (قوله بساطع حججه)

الأول من فروع التكلف محل بحث (قوله فمعنى التوحيد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير أن يكون الباء للملا بسة وصيغة التوحيد للصيرورة أعني الكون معنى التوحيد الخ المتصف بالوحدة التي منشؤها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير أن يكون التكلف محولا على الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات تقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل أن يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لأن الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة وأما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لأنه يلزم أن يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم أن لا يكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشى موافقا لظاهر عبارته وحواشيه قال الفاضل الجلي في توجيهه أن معنى قوله حينئذ أي حين اذ تقرر أنه يجوز أن يكون الباء صلة أو للملا بسة فاعلم أن صيغة التفعّل بحسب اللغة أما للصيرورة مع الصنع نحو قطعة فتم قطع أو بدون الصنع نحو تحجر الطين وأما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعّل في شأنه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة أو تكلفا وجب التجوز عنها بأن يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فان صيغة التفعّل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف أما استحالة الصيرورة مع الصنع أو التكلف فظاهر وأما للصيرورة بدون الصنع فلأنه أن أريد معناه الحقيقي أي الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو أيضا ظاهر وأما إذا أريد مطلق الكون فلأن الصيرورة لا تستعمل في اللغة إلا على الحوادث فلا يجوز إطلاق صيغة التفعّل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى وإذا كان صيغة التفعّل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحيد بجلال الذات على تقدير أن يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا في غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجليلة أو الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير أن تكون للملا بسة انتهى أقول لا يخفى أنه تكلف محض لوجهه أما أولا فلا نه لا وجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحيد لأنه على كلا التقديرين يحتاج إلى حمل صيغة التوحيد على الكمال وأما ثانيا فلأن قوله حينئذ يابى عنه إباء لا يخفى على ذي الفطنة اذ المناسب أن يقول وصيغة التفعّل بدون التفرّيع وأما ثالثا فلأن قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كفولهم تحجر الطين إلى قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا اذ يكفي

(قوله وعلى آله وأصحابه) أعاد كلمة على رد على الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بين النبي عليه السلام وآله بكلمة على شرعا وتفسروا في ذلك آرا والآل جاء بمعنى أهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلاة وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر أصحابه تخصيص بعد التعميم فإن أصحاب الذين لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام داخلون فيه (وقوله هداة طريق الحق وحماة) أما وصف للآل والأصحاب ١٧ أو الأول للاول والثاني

لثاني * ووصف

الأصحاب بالهداة على

طبق قوله عليه الصلاة

والسلام أصحابي

كالنجوم بأبهم اقتديتم

اهتديتم (قوله وبعد)

أي أما بعد دليل

الفاء وأما هذه مجرد

التأكيدها فتكون

لجرد التأكيدها

تكون للتأكيد

والتفصيل صرح

بذلك الرضى فلا حاجة

إلى تكلف التحمل

لتقدير التفصيل

والإجمال * وقيل

الفاء لتوهم أما وكل

من تقدير أما وتوهمه

وإن صرح بهما سيد

الحقين وتبعه من

جاء بعده محل نظر لأن

الرضى صرح بأن تقدير

أما مشروط بكون

ما بعد الفاء أمرا أو

وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحماة (وبعد) فإن

الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء ويجوز أن يكون لمحمد فسطع حججه من قبيل اخلاق ثيابه (قوله وبعد) فإن هذه الفاء

حينئذ أن يقول وصيغة التفعّل أما للصيرورة وأما للتكلف بل محل على هذا التقدير لا نا لانسلم أن صيغة التفعّل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان آخر أيضا فتقيده بقوله بدون صنع مع تأييده أدل دليل على أنه أراد أن صيغة التوحيد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع بأسلوب الكلام وأما ما يقال أنه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شأنه تعالى عليه وأما خامسا فلا أنه إذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية إشارة إلى معنى التوحيد على أن يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فمعنى التوحيد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجليلة مستدركا على أن حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال وأما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وإن جاز أيضا لكن حملها على الكمال أولى وفيه أن حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريد غن بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه أولوية الحمل على الكمال مع أن مؤداهما واحد إذا المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشؤها ذاته تعالى وعلى تقدير الحمل على الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الاتصاف بها بل الحمل على الكون المطلق أولى لأنه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فإنه محار بذكر المألوم وإرادة اللازم تأمل (قوله الأولى كون الضمير لله الخ) اعلم أن الاحتمالات ههنا أربعة لأن ضمير حججه إما أن يكون لله أو للنبي وعلى كلا

(٢ عقائد)

نهيها وما قبلها منصوبا به أو يفسر به فتأمل * فالتوجيه الوجه للفاء أنه لا إجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيبويه في زيد حين لقيناه فأنأكرمته وجعل الرضى قوله تعالى وأن لم يتدوا به فيقولون منه ولا اشكال لعطف هذا الكلام على الحمد والصلاة مع أنهما جملتان انشائيتان لأن هذه الجملة أيضا تحمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر أولان الكلام مبني على عطف القصة على القصة ومنهم من قال الواو عوض من أما وليست بعاطفة (قوله فإن

التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى حجج معنى من اضافة الصفة الى موصوفها
 فعلى تقدير كون الضمير لله فيقيد ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء اذ بصير المعنى المؤيد
 بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أى المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة
 انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم أو المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع
 المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة
 لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة لكن
 عبارة المحشى ناظرة الى التقرير الاول اعنى كون الضمير راجعا الى الله تعالى وضافة
 الساطع الى الحجج معنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل ان آيات نبينا وعلى
 تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام ينبغى ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على
 اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بجميع حججه الساطعة بخلاف
 ما اذا كانت معنى من فانه يخضع عن هذا التمدح اذ بصير المعنى المؤيد بساطع من جميع
 الحجج التى أظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء امام مؤيد بحجة ساطعة من
 بين جميع حججهم أو جميع حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضلهم عليه
 ولذلك فرع المحشى على تقدير كون الضمير لمحمد عليه السلام قوله فساطع حججه من
 قبيل اخلاق نيا ب و بما ذكرنا دفع ما قيل انه على تقدير ان يكون الضمير لله فاقادته
 ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة اشارة بان سائر
 الانبياء لم يؤيدوا بمثل هذه البراهين في السطوع والظواهر انما غير مشعرة لانه اذا
 كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر
 من الساطع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يتمال هذا
 الشجر مرتفع من بين الاشجار أى بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع
 لكن المقام خطا بى يكفي فيه الظن قال المحشى المدقق في توجيه قوله ليفيد ان آية
 نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء بناء على ان المراد بافراد الحجج التى جمعت هي
 بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا
 وجميع حجج نبي آخر فردا آخر وهكذا فكأنه قال بساطع جميع حجج الله التى أكرم
 بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق والام تعدا عظمية آية نبينا على آيات سائر
 الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا كل
 واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا بصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله وان
 كان بعضها حجة نفسه وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها
 والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله فساطع حججه من قبيل

مبنى علم الشرائع والاحكام *

اما على توهم اما اوعلى تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على انه لا يمنع من اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح في اواخر فن البيان

اخلاق ثياب من قوله قاله في الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح وازهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا الخ بافراد لفظ الآية وما نقل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح وازهار شرفه على سائر الانبياء على ما قسرنا فتأمل (قوله اما على توهم اما الخ) والفرق بين توهم اما وتقديرها ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتبارها بها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضى صرح بان تقدير اما مشروطة بكون ما بعد الفاء امر او نهيا وما قبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك كبير والاولى ان يقال انما ان الفاء لا جراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضى في قوله تعالى واذم يهتدوا به فسيقولون هذا (قوله بطريق تعويض الواو) متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينهما وبين امالها في اوائل الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على تقدير التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لا نشاء مدح العلم والمختصر اوعلى ان جملة الحمد والصلاة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلاة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتأليف وهذا بيان لسببه والظرف معمول اقول المفهوم من السياق (قوله كما وقع في عبارة المفتاح) حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين الى آخره ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينهما وبين الواو

مبنى علم الشرائع
والاحكام

وأساس قواعد عقائد الاسلام) أقول مبنى علم الشرائع والاحكام أولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس
 الا المسائل الكلامية وهي بعض علم الكلام وأما البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادئ فمبنى تلك المسائل
 التي عنت بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع المبنى أساس قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد
 والصفات جريا على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادئ والموضوع لانه أنسب بمقام الترغيب الى العلم
 * ووجه آخر هو ان المراد بعلم الشرائع والاحكام معرفة الشرائع والاحكام الجزئية التي تحدث آنفا بالواحد واحد
 من المكلفين وبعقائد الاسلام العقائد القائمة بأحد أهل الاسلام وازدادة الفوائد اليها بانية لانها مباني الاعمال
 إذ لا تصح بدونها ولا شك ٢٠ ان مبنى المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام إذ العقائد إنما تصح

وأساس قواعد عقائد الاسلام

(قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) النواعد جمع قاعدة وهي الأساس وأساس
 العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع
 وفائدتها تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القيل يؤيده قوله خلاصة
 الخ واما اذا كان من الاقتضاب أو فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز (قوله
 القواعد) جمع قاعدة وهي الأساس يعني ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي
 أعني القضية الكلية المنطبقة على أحكام الجزئيات (قوله لان العقائد) حاصله ان
 العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كسئلة وجود
 الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته أولا يكون كافيا كسئلة الحشر وأحوال
 الجنة فان ثبوت امثال هذه إنما هي بالشرع يجب أن يأخذ جميع تلك العقائد من الكتاب
 والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والالكانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لا
 تصلح للاعتداد إذ كثيرا ما يحكم العقل بمتنضيات الوهم التي يجب تزيه الله تعالى عنها واذا
 كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة أساسا
 لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب
 موجودا وقادرا وعالما ومريدا ومرسلا للرسول ومصداقها إذ لو لم يثبت كل منها لم

بالعرض عليها
 والاعتزان بها
 والاحكام الجزئية
 انما ثبت وتنحقق
 بها لانها فرع ثبوت
 الحاكم والرسول قال
 في شرح المواقف
 الاحكام المأخوذة من
 الشرع قسمان أحدهما
 ما يقصده بنفس
 الاعتقاد كقولنا الله
 سميع بصير وهذه
 تسمى اعتقادية وأصلية
 وعقائد وقد دون علم
 الكلام لحفظها
 والثاني ما يقصده
 به العمل وهذه تسمى

عملية وفرعية واحكاما ظاهرة وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام
 الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف ثبوتها على المسائل الكلامية
 ولا دور لان الكلام مبنى الكتاب والسنة ثبوتها وهما مبناه اعتدادا ويتوجه عليه ان كونه مبنى علم الشرائع
 والاحكام أيضا ليس الا باعتبار كونه مبنى الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرار الاولى * ويجاب عنه بانه
 ررق في المدح فان كونه مبنى الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا
 من حاق اللفظ فيها كافي الثانية * والاوجه أن يقال يستفاد من الاولى أنه مبنى العلم ومن الثانية أنه مبنى
 الاعتقاد وان كان جهة كونه مبنى الامرين واحدة فأين الثانية من الاولى * وقيل قواعد العقائد أدلتها
 التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار

ثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام أساسا للكتاب والسنة الذين هما
 أساسان للعقائد الإسلامية نقل عنه فإن قلت أولا إن العقائد من الكلام وكون الكلام
 أساسا أساسها يقتضي كون الشيء أساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل
 الاعتقادية وثانيا إن الكلام أساس العقائد لأن أساس الأساس أساس والكتاب
 أساس علم الكلام لأن العقائد من الكلام فأساسها أساسه فالكتاب أساس أساس
 العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت أولا الحصر المذكور
 ممنوع وإن سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد
 بحسب ذاتها وثانيا إن المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات وإن سلم فأساس
 الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وإن سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد
 والكتاب إنما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساسا أساسها من
 حيث هو أساس فليتأمل انتهى فما ذكره أولا بطلان للتوجيه المذكور لكونه أساس
 الأساس بأنه يستلزم أساسية الشيء لنفسه لأن جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على
 الكتاب وهو لا يتوقف الاعلى المسائل الاعتقادية فلا بد أن يراد بالمسائل التي
 جعلتموها أساسا لتلك المسائل الاعتقادية فيلزم أن يكون بعض العقائد أساسا لجميعها
 ومن جملتها ذلك البعض فيلزم أساسية الشيء لنفسه ولا يخفى أن قوله العقائد من الكلام
 مما لا يحتاج إليه اللهم إلا أن يقال المقصود منه الإشارة إلى أنه كما يلزم أساسية العقائد
 لنفسه كذلك يلزم أساسية الكلام لنفسه وذلك لأن العقائد من الكلام فأساسها أساسه
 فالكتاب أساس الكلام والكلام أساس له فيكون الكلام أساسا لنفسه وما ذكره
 ثانيا منع لفائدة القرينة الثانية للترقي وحاصله أن الكلام أساس العقائد لأنه أساس
 الكتاب الذي هو أساس العقائد وأساس الأساس أساس والكتاب أساس الكلام
 لأن العقائد من الكلام فأساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية
 في اشتمالها الكتاب والسنة كالاولى فلا تفيد الترتي في المدح وأجاب أولا عن
 الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل
 الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادئ تلك المسائل وعلى
 مباحث النظر أيضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادئ تلك المسائل أو مباحث النظر
 أيضا فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه لئلا كان في منع الحصر المذكور نوع من كبرية
 لأن ثبوت الكتاب والسنة إنما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وإرادته وقدرته
 وكلامه على ما سيحكي أو ما على مبادئها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام أساس
 الأساس باعتبار مبادئها دون نفسها تحكيم وكذا جعله أساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم

ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية ففي هذه الفريضة ترقى في المدح لشمول
الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية

أن يكون المنطق وأصول الفقه أساساً أساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على
ان توقف الكتاب على مباحث النظر فنظر قال وان سلم الخ أي ولو سلم الحصر المذكور
فتقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتداد يتوقف على الكتاب
والكتاب يتوقف عليهم من حيث ذاتها فاللزام توقف العقائد من حيث الاعتداد على
نفسهم من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الناضل المحشي في توجيه منع الحصر لا نسلم
ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه
بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى أقول توجيه المنع هذا الطريق بضر الموجه
لانه حينئذ لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية أصلاً فلا يكون أساساً أساس
العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما
كونه من الله فوق الوقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وسيجيء تفصيل هذا
وأجاب ثانياً عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى أعني قوله الكلام أساس
العقائد يستند أن المتبادر من الأساس ما يكون أساساً بالذات والكلام ليس أساساً
العقائد بالذات بل بالواسطة ومنع المقدمة الثانية أعني قوله والكتاب أساس
الكلام يستندان أساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والالزام أن يكون
المنطق أساس الكلام بل علوم العربية لا يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام
أساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه ولئن سلمنا كلتا المقدمتين
فأساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب اعما هو أساس العقائد من حيث
الاعتداد فلا يكون الكتاب أساساً أساس العقائد من حيث هو أساس وفيه ان معنى
الاساسية هو التوقف من أي جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب في كونه
أساس الاساس ولعله أراد هذا بقوله فليتأمل (قوله في هذه الفريضة ترقى في المدح الخ)
تفريع على ما سبق يعني اذا كان المراد بالتقويع الكتاب والسنة ففي هذه ترقى في مدح
الكلام ليس في قوله مبني علم الشرائع والاحكام لان الفريضة الاولى شاملة للكتاب
والسنة لكونهما أيضاً مبني الاحكام الشرعية العملية بل كونهما مبني لها أولاً
وبالذات لاستنباطها منهما وكون الكلام أساساً أساساً باعتبار توقفهما عليه بخلاف
الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة ادلا يصدق عليهما أساس عقائد الاسلام
قال المحشي المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد والصفات بالضمير ان دال على الحصر

قوله هو علم التوحيد والصفات) يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام أهل السنة فان المعتزلة للعلوم
 التوحيد نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف ولتنبيهه على ارادة المعنى الاضافي قال (الموسوم بالكلام)
 لا تنصرف العبارة الى المعنى العلمى فتتوثر هذه

٢٣

بالكلام يفيدانه
 لم يقصد بعلم التوحيد
 والصفات الموسوم وهذا
 أحسن مما قيل أنه
 نبه على ان الموسوم
 بالثاني أشهر على ان
 فيه أنه يؤهم ان الموسوم
 بالاول أشهر حتى لم
 يخرج فيه الى التصريح
 بالموسوم (وقوله المنعجى)
 صفة ثابتة لعلم التوحيد
 والصفات وفيه
 تعريض بالحكمة
 النافية للصفات
 وكلام نقاة الصفة
 (وغياهب الشكوك)
 شدائد ظلماتها ولا
 شك ان ظلمات الشك
 أشد من ظلمة الوهم
 وقد ضمن اضافة
 الغيب الى الشك
 واطافة الظلمة الى
 الوهم تشبيها العلم بالنور
 والجهل بالظلمة وكلام
 التشبيهين شائعان
 والمراد بالشك والوهم

هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنعجى عن غياهب الشكوك وظلمات
 لا وهام *

ويمكن أن يقال أساس العقائد أداتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء
 على أن مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد
 والصفات)

يدل على ان الاولى يختص بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان
 على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترتي بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى
 ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد
 لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل من الفريقين وأما لو كان
 العطف مقدما على الاخبار فينشذ يكون القصر بالنسبة الى مجموع الفريقين
 ولا شك أنه قصر حقيقى وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما فى الفريقين (قوله
 ويمكن أن يقال الخ) يعنى ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية
 المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام أساس لتلك الادلة بناء على ان
 استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه
 على ما اختاره المتأخرون فيكون أساس أساس العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انما
 يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءا منه لا كلام القدماء مع ان
 المختصر فيه وانه يلزم أن يكون المنطق أساس عقائد الاسلام وأيضاً المبين في مباحث
 النظر انما هو عوارض المبادئ لا نفسها وأعلى العلوم ما يبين فيه نفسه والا يلزم أن يكون
 المنطق أعلى من الالهى ولم يقل به أحد وبه صرح قدس سره في حواشى المضدنية فتأمل
 انتهى (قوله بناء على ان مباحث النظر الخ) الاولى أن يقال بناء على أن اثبات تلك
 الادلة واقامة الدليل عليها انما هو فى الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق والذي خطر
 بالبال في توجيه عبارة الشارح وأرجو أن يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا
 الكلية التي توقفت عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض
 والكلام أساس لتلك القواعد لاهايتين فيه بالدلائل القطعية والافضل في توجيه

اما معناها أو الادلة الضعيفة المبنية عليها المذاهب الضعيفة * فان قلت من العقائد السمعية التي لا طريق
 لها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون فى الكلام نجاة عن ظلمة الوهم قلت الوهم ظلمة فى
 اليقنيات دون الظنيات

(قوله وان المختصر) سماه مختصرا لانه اختصر من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف واقتصر على ايرادها ولك أن تجعله من قبيل سبحان الذي عظم جسم القليل وصغر جسم البعوض ووجه تسميته بالعقائد أنها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسطة فانها ممتزجة من الخلافات والمبادئ مما ليس بعقائد بل وسائل الى العقائد والاجتناب عن ٢٤ الفوائد (وقوله قدوة) بمعنى المقتدى به وازدادة العلماء الى الاسلاف

وان المختصر المسمى بالعقائد الامام الهمام * قدوة علماء الاسلام *

أى علم يعرف به ذلك فالمراد هو المعنى الاضافى ويمكن أن يراد المعنى اللقبى فنسبة الوسم الى الكلام لكونه أشهر وقوله المنحى عن غيايب الشكوك اشارة الى فائدة من فوائده والغيب ما اشتد سواده فلرجحان الشك على الوهم اضاف الغيب اليه والظلمة

عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب (قوله أى علم يعرف فيه ذلك الخ) أى المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الفضلاء وهو كلام أهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم يننون الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علما يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفهم معنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن أحوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب (قوله فنسبة الوسم الخ) حيث قال الوسم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعنى ان الشارح انما أورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان أشهر أسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع اعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقباله فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب أن يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبى ودفعه المحشى بقوله فنسبة الوسم الخ يعنى انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لا شهاده به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة مرفوعة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءنى أبو حنيفة الموسوم بعمر (قوله من فوائده) اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكرنى شرح المواقف

من اضافة اسم الفاعل الى المفعول أو اضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على أهله وازدادة النجم الى الملة والدين أما اضافة النجم الى مقدره فتنبيه تشبيه الملة والدين بالسماء فى العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه أو اضافته الى ما يستضىء منه فتنبيه مدحه بأنه يضئ الملة والدين أو اضافته الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذى ليس بواضح فتنبيه مدحه بأنه المقتدى فى الدين يتمسك به فى سلوكه والملة والدين متحدان بالذات المختلفان

بالاعتبار فان الملة من الامسال بمعنى الكتابة صار اسم الدين من حيث انه يكتب * والدين الح الطاعة صار اسماله من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والطاعة شعار الاتقياء ففى اضافة النجم الى العبارة تلويح بانه جمع بين العلم والتقوى وصار فيهما المقتدى به * ودار السلام الجنة سميت بها السلامة أهلها الاعراض والامراض ولاهم يخاطبون فيها بتحية هى سلام عليكم طيبتم * ويحتمل أن يكون من قبيل به الله جعلت دار الله شريفا ونسكريما لها فالسلام المضافة هى اليه من أسمائه تعالى أو اضيفت الى الله تعالى لا كما يرى الرجل فى داره يرى المؤمنون ربهم فيها والاخير من تحف الفقير

(وقوله من هذا الفن) بيان لغرر الفرائد ودرر الفوائد قدم عليها رعاية للمسجع وفيه تقديم الحال على ذي الحال
الجرور وكأنه رجح مذهب السكوفى لقوة شاهده والغرر جمع غرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق
الدرهم اشتهرت في كل شريف واضح والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في
الصدق أو ظرف الصير في على ما قيل أولا نفرادها في بلد أو اقليم أولا نفراد مالكة كذلك على ما العقل عليه دليل
والدرر جمع درة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبته من علم أو مال وجعل ٢٥ المقاصد العلمية فوائد يصح

بكلا الاعتبارين

بعد جعلها درر أو فوائد

وقد جعل الفن بحرا

يستخرج منه الدرر

في ضمن جعل ما في

مختصر درر أو فوائد

(وقوله في ضمن

فصول) يعني به في

ضمن عبارات أخذنا

من فصل الخطاب

سماها فصولا امالانها

تفصل بين الحق

والباطل أولا نه اتقيد

معانيها مفصلة عن

غيرها متميزة غير

ملتبسة به على الوجهين

الذين ذكرنا في توجيه

فصل الخطاب

والاول هناك

الراجع المستطاب

ليكون قوله واثناء

نصوص افادة لا اعادة

نجم الملة والدين عمر النسق * أعلا الله درجته في دار السلام * يشتمل من هذا الفن على
غرر الفرائد * ودرر الفوائد في ضمن فصول * هي للدين قواعد وأصول * واثناء
نصوص * هي لليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب * ونهاية من
حسن التنظيم والترتيب * فحاولت أن أشرحه شرحا يفصل مجملاته * وبين معضلاته
وينشر مطبوعاته * ويظهر مكنوناته * مع توجيهه للكلام في تنقيح *

المطلقة الى الوهم (قوله نجم الملة والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان
بالاعتبار فان الشريعة من حيث أنها تطاع دين ومن حيث أنها تملى وتكتب ملة
والاملال هو بمعنى الاملاء وقيل من حيث أنها يجتمع عليها ملة (قوله في دار السلام)
أي الجنة سميت بها السلامة أهلها من كل ألم وآفة ولان خزنة الجنة تقول لا هلمها سلام
عليكم طيم فادخلوها خالدن ولان السلام اسم من أسمائه تعالى فاضيف اليه تشريفا

الخ (قوله فان الشريعة الخ) أي الاحكام التي شرع الله تعالى لعباده من الاعتقادات
والعمليات من حيث أنها تطاع يقال لها دين يقال دانه أي ذله وأطاعه ومن حيث
أنها تكتب ملة يقال أملائت الكتاب وأمليته أي كتبت في إضافة النجم الى الملة والدين
اشعار بأنه مقتدى أهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شأن الاتقياء
وفي تأخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل (قوله والاملال بمعنى الاملاء
الخ) نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال كيف يقال الشريعة من حيث أنها تملى
ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من الناقص (قوله سميت الخ) يعني ان دار
السلام مركب اضافي سميت الجنة به امالان أهلها سالمون من الآفات أولا نه
مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا أولا لان السلام من

وقواه هي للدين قواعد صفة لفصول بوصف مدلولاتها أو الضمير للدرر فالجملة حالية لكنها خالية عن الواو ولا
يخفى على ذكي اضافة اضافة الجواهر الى اليقين فانه لا محالة لكل عرض لجوهر والفصوص جمع فص للخاتم
وهو مثلث وجعل الجوهرى الكسر لحنا وطعنه الناموس بأنه وهم طعنا (والتهذيب) التنقية والاصلاح وتنقيح
الشعر تهذيبه (وتبيين المعضلات) وهي مشكلات لا يهتدى لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن
معالجته يكون على وجهين بأن يؤتى بحلها أو تشييد أركانها وتوضيح بيانها (وقوله مع توجيهه للكلام في
تنقيح) يشتمل وجهين أحدهما توجيه متفح أحاط به التنقيح وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح أي تحته بحيث

صار موجهها وكذا قوله (وتنبيه على المرام في توضيح) يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح و ارادة التنبيه على المرام في ضمن التوضيح يعني لم يأت بتوضيح لا يفيد بأن يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقى المرام خفيا غير لا تخرج وغيب الشيء بالكسر عاقبته والكشع الجنب وطى الكشع عن الشيء كناية عن الاحتراز عنه والظاهر أنه أراد بالاملال ما هو لازم الاطالة والارجح أن يحمل على املال يلزم الايجاز المخجل حيث لا يفهم المعنى * والتجافي التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطناب ما يقابل الايجاز والاخلال يقال الاطالة فكأنه وضع ٢٦ الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع فقانه رعاية جانب المعنى

لرعاية جانب اللفظ

والاطناب بدل من

طرفي الاقتصاد بدل

البعض من الكل

والاخلال عطف

عليه وقيل ملاحظة

العطف سابقة على

الابدال فالجموع بدل

الكل من الكل من

الطرفين فكان

يستحق اعرابا واحدا

الا انهما اعرابا يجعل

الطرفين لتعدد ما

في حكم متبوعين

والاوجه أن يقال

أجرى الاعراب

على كل منهما

مع ان المجموع

مستحق لاعراب

واحد لان كلاهما

وتنبيه على المرام في توضيح * وتحقيق للمسائل غيب تقرير * وتدقيق للدلائل أثر تحرير وتفسير للمقاصد بعد تمهيد * وتكثير للنواهد مع تجريد * طاويا كشع المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد * الاطناب والاخلال والله الهادي الى سبيل الرشاد * والمسؤول لتل العصمة والسداد

ومعنى هذا الاسم هو الذي منه وبه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم بالاضافة ظاهر (قوله طاويا كشع المقال) الكشع الجنب وطى الكشع كناية عن الاعراض (قوله الاطناب والاخلال) بالخروج عنهما بدل من الطرفين أو بيان لهما ولما تعدد المتبوع معنى أجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على أنهما خبر مبتدأ محذوف

أسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فينشد يكون لفظ السلام صفة مشبهة (قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة) أى في المبتدأ وبه السلامة أى في المعاد أو معناه ذوالسلامة عن جميع النقائص (قوله فوجه تخصيص هذا الاسم) يعنى اذا كان السلام من أسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر لان معنى هذا الاسم المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففي كل منهما معنى السلامة (قوله كناية عن الاعراض) لان المعرض عن الشيء عيطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذي هو طى الكشع و ارادة الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شجبه في نفسه المقال بماله كشع فثبت الكشع تخيلا ورشحه بالطى والمالك واحد (قوله ولما تعدد المتبوع الخ) نقل عنه وهذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد الى آخره وحاصله ان المتبوع أيضا متعدد معنى

فكانه

قابل للاعراب ففي اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في

اعراب جاء في القوم واحدا واحدا حيث أعرب واحدا واحدا اعرابين مع ان المجموع حال واحد (والرشاد

بالفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطأ كما هو اللائق بمقام التصنيف ويحتمل ان يراد نيل

العصمة في الدين يعنى ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله تعالى (والسداد) بالفتح الصواب من القول

والفعل

(قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) هذا الترتيب مما أورد عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الخبر حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي بما قبله بحسبي وهو خبر أو على جملة وهو حسبي ورد السيد السند بوجوه أما أولاً فبأنه عطف على حسبي بلا تأويل بله بجملة حتى يكون خبراً إذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الأعراب على المفرد والعكس * وأما ثانياً فبأنه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيأله محل من الأعراب بدل عليه قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قطعاً إذ ليس الواو من المحكي إذ لا مجال ٢٧ للعطف في المحكي بل هي للحاكي * وأما ثالثاً

وهو حسبي ونعم الوكيل

(قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الأولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى بحسبي لانه خبر أيضاً ويرد عليه ان المراد بالجملة الأولى انشاء التوكيل لا الاخبار عنه تعالى بأنه كاف وهو ظاهر وأيضاً يجوز ان يعتبر عطف الفصاة

فكأنه ذكر كلام من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية الخ) يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع لانشائه والجملة الأولى اعني قوله وهو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى بالاولى لكمال القطع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي أمّا على تقدير عدم التأويل فلا يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لماسر وأما على تقدير تأويله بحسبي فلا نه وان حصل المناسبة بينهما بان كلامهما جملة فعلية لكن الأولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير أيضاً (قوله ويرد عليه الخ) يعني ان الجملة الأولى وان كانت خبرية صورة لكم أو اقامة في محل الدعاء والمقصود منها انشاء الكفاية لا الاخبار بأنه تعالى كاف في نفس الامر وهو ظاهر قال بعض الأفاضل ينتقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لا نشاء المدح فينتقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء لشرحه بعيد جداً اقول جملة والله الهادي ليس معطوفاً على جملة فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثانيين وبلغتم افكانه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد وأعطني العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والنبات كما في الحمد لله (قوله وأيضاً يجوز عطف الفصاة

لحكاكي * وأما ثالثاً فبأنه يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبي لانه حينئذ جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية لانه في تقدير هو مقول في حقه نعم الوكيل اذا لا نشاء لا يقع خبراً لمبتدأ الا بهذا التأويل كما هو المشهور المطابق للحق * واعترض على الثاني من وجوه بأن نعم الوكيل في الآية يصح أن يكون عطفاً على حسبنا أو على حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يجوز بأن لا يكون

العطف من المحكي * ويمكن دفعه بأنه ليس للمعترض أن يدفع عن نفسه صحة العطف في الآية بذلك لانه لو اعترف به لم يكن لا اعتراضه موقع * ويمكن أن يزداد في الوجود ان نعم الوكيل عطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذا لم يطوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبراً بهذا التأويل يجب في عطفه على الخبر أيضاً * ومما يزيد انه عطف على جملة وهو حسبي وهو لا نشاء التوكيل وينتقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جملة لا نشاء المدح وبعده ان ينتقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء مدح لشرحه بعيد جداً

على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورده بعض الفضلاء أيضاً بأنه يجوز أن يقدر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه أي وهو نعم الوكيل فتكون

على القصة الخ) معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلاً عن صاحب الكشاف أن يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لما سبقت بين الغرضين فكما كانت اشد كان العطف أحسن من غير نظر إلى كون الجمل خبرية أو انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة أن يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملاً متعدداً وههنا ليس كذلك ولعل المحشى أراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون إحدى الجملتين على حاصل مضمون الأخرى من غير نظر إلى اللفظ وهذا العطف مما جوزه الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وأيده بمثال أورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمر بالعمى والاطلاق وإن رده السيد السند هذا لكن بقي ههنا بحث وهو أن الشارح إنما رد هذا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشيء من المعنيين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب المحشى من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقاً لم يكن له ذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القرآن نحو * ما وأهم جهنم وبئس المهاد * (قوله ورده بعض الفضلاء الخ) أي رد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بأنه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسي بأن يقدر المبتدأ في المعطوف أمام مقدمه ليناسب المعطوف عليه أي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدماً على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من أن المخصوص مقدم عليه وأما مؤخر أي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وإنما يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال لأنه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الأول إذ لا خلاف في أنه إذا كان مقدماً فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك أنه بعد تقدير المبتدأ لم يؤول نعم الوكيل بقول في حقه ذلك يكون الجملة أيضاً انشائية إذا الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما أن الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في أن مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح إنما هو

خبارية كالاولى ثم قال وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من
لاعراب ويدل عليه قطعا قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذه الواو من
الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بتاويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال
تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصا بما بعد القول لحسن قولنا زيد ابوه عالم وما أجهله

ن عطف نعم الوكيل على انه بعد التاويل بقوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال
المدح لا نشاء بل يصير لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حق نعم الوكيل (قوله
وايضا يجوز الخ) يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بانه يجوز عطف نعم الوكيل
على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخبار الكن له محل من الاعراب
لوقوعه خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان
قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل من
لاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة
بوقع المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية
والاخبارية بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك
الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هاتين وجه جواز عطف الجمل التي لها
محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فيجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي
لاتاويله يحسبني لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية
المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره أي رجل جيد
فيجوز لا اشكال في عطفه على حسبي (قوله ويدل عليه قطعا) أي يدل على ان عطف
الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز كقوله تعالى وقالوا حسبنا الله
ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه
مقول قالوا (قوله لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي الخ) دفع لتوهم انه لا يجوز
أن يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بأن يكون المقول على سبيل
الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من
الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية أي من كلام الخاكي أي قالوا حسبنا الله
وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز أن يكون من الكلام المحكي لانه لا يصح العطف حينئذ
اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتاويل بعيد وهو
ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم سبق الذهن اليه
ولا قرينة دالة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو
(قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول) حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان

ويرد عليه انه يحتمل أن يكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع و بعد تقدير المبتدأ في المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه

بعد القول لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذي وقعت في موقعه وهو مشترك في جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله فان جملة وما أجهله لا انشاء التمجيب عطفت على أبوه عالم وهي خبرية (قوله ويرد عليه) أي على ما قاله بعض الفضلاء من أن الآية دالة على جواز العطف المذكور قطعا انه يجوز أن يكون الواو من القول المحكي ويكون مدخول الواو معطوفا على ما قبله بتقدير المبتدأ امام مؤخره ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ لان الحسب بمعنى الحسب واضافته الى ضمير المتكلم انظمية والا فالمبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البلغاء بقرينة ذكره في المعطوف عليه ومجيء حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن اليه واما مقدمه رعاية لقرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من تقدير المبتدأ مقدما تأويل بعيدا عن المشهور بتقدير المخصوص بالمدح مؤخر او على هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدأ في قوله وهو حسبي ونه الوكيل مقدما فليس يبيح ذلك المبتدأ المذكور في المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر لان التأويل المذكور انما يكون بعيدا اذ لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره مقدما كما ان تقديمه في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدما في فهو حسبي الله ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على أحد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا القدر كاف لنفي قطعية دلالة (قوله أو عطفته الح) يعني بجوزا لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذي هو خبر مفعول على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب لانه حينئذ يكون خبرا عطفا على المفرد والسيد السيد قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشيته على شرح التلخيص لا من عدم الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز أن يكون قالوا مقدر في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية ثقل عنه ان تقدير المبتدأ بطل أصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى

(قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم هنا ما نسبنا اخذه في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح ان المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة امر الى آخر ايجابا بأوسلبا وحمله على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق فاسند وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير تعسف من صاحب التوضيح فنحن نقصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ولعرض عن التفصيل الذي لا يليق بالمقام فان اردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاختصار والتنقيح والمراد بالشرع ما يؤخذ على ما يتوقف على الشرع والالام يصح جعل العلم المتعلق بهام مقسم العلم التوحيد والصفات واحترز به عن احكام المتعلقة بكيفية العمل الماخوذة لامن الشرع كلاحكام الطيبة والنحوية الى غير ذلك لتلايدخل العلم بها في الشرائع والاحكام وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لتلايدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات والمراد بكونه بكيفية العمل انها نسب بين الاعمال واحوالها التي هي كفيات وأوصاف لها تذكروا في الجواب عن ما يتعلق عن العمل وكيف والمراد بالمتعلق بالاقتضاء انه ليس المقصد ٣١ الى هذه الاحكام الالاعتقاد

بها وانما اختار في تعيين الفقه التعرض بطرق احكامه وفي تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو الغرض من تدوينه لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثاني أصلية واعتقادية دائر على هذا التعرض

اعلم ان الاحكام الشرعية
له اعلم ان الاحكام الشرعية (للحكم معان ثلاثة نسبة امر الى آخر ايجابا بأوسلبا
ان على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محمل من الاعراب
على الثاني لا يكون الواو من الحسكية واعلم ان ما أورده الحاشي انما يرد لو كان معنى
المقطوعا يقينا أما لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو الزام فلالا انه لا يمكن
معارض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لا اعتراضه موقع لجرياتها
لحسبي الله ونعم الوكيل (قوله للحكم معان ثلاثة الحج) يعني قد يطلق الحكم على
نسب النسبة الخبرية ايجابية كانت أو سلبية وهذا المعنى عرفت وقد يطلق على ادراك تلك
نسبة بمعنى ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة يعني ادراكها بطريق الادعان
قبول وهذا مصطلح المنطقيين واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم

وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتا أو اعتدادا اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح واما
التصديق الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل بها لم يكن العلم بها متوقفا اليه
فانما يقع الفقه في الآخرة دون الكلام * وقس عليه تسمية الثانية أصلية واخفظ الوجه الثاني فانه من المبدعات
وينبغي ان يراد بما يتعلق بالاقتداء ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وتسمى أصلية واعتقادية
لان خوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا يكون أصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع
كام الا ان يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة انما قال منها ومنها
بل انما هو لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره * ونقل عن الشارح ان المحكوم عليه في قوله منها ما يتعلق
بكل كلمة منها لا ما يتعلق كما هو المشهور اذ المقصود بالافادة حال أبعاض الاحكام لا حال ما يتعلق وانه بعض
الاحكام الشرعية وجعل من التبعية محكوما عليها واسما استخرج به الشارح من القوة الى الفعل صرح به في
شرح الكشف

وإدراك وقوع النسبة أولا وقوعها وخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو
التخير كالوجوب والإباحة ونحوهما وهذا الأخير غير مراد ههنا لأنه وإن عم الفعل
الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب وإخوانته واستدراك قيد
الشرعية اللهم إلا أن يحمل على التجريد في الأول أو التأكيد في الثاني أو يجعل التعريف
للحكم الشرعي فالمراد بالمعنى الأول ووجهه ظاهر أو الثاني فيجوز أن يجعل العلمان عبارة
عن المسائل أو الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف

هو الوقوع بعينه أو اللاوقوع كذلك وليس ههنا نسبة أخرى هي مورد الإيجاب
والسلب وأنه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها أولا حصولها
في نفس الأمر بل باعتبار أنها تتعلق بين الطرفين تتعلق الثبوت والانتفاء ويسمى
نسبة حكمية ومورد الإيجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضا نسبة العام إلى الخاص
أعني الثبوت لأنه المتصور أولا وقد تسمى سلبية أيضا إذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد
يتصور باعتبار حصولها أولا حصولها في نفس الأمر فإن رد دفعه والشك وإن أذعن
بحصولها أولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين
فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة إثنان تصوريان أحدهما لا يحتمل النقيض
والثاني محتمله والثالث تصديقي فقد ظهر أن المعنى الأول أي نسبة أمر إلى آخر ليس
أمرامعاير الوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر
للحكم وإن معنى قوله نسبة أمر إلى أمر الحـ يتعلق أمر الحـ وقوعا كان أولا وقوعا كان
الإيجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع أو يتعلق أمر بآخر سواء كان مورد
الإيجاب أو مورد السلب إن كان بمعنى إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة صرح
بكمال الإطلاقين الشارح في شرح الشرح لمختصر المنتهى وإن معنى قوله إدراك وقوع
النسبة أولا وقوعها إدراك أن النسبة الثبوتية واقعة في نفس الأمر أو ليست بواقعة فيها
ثم أنه ذكر السيد الشريف أنه يجوز أن يفسر الحكم بالتصديق فقط وإن يفسر
بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على أن أذعان أن النسبة ليست بواقعة أذعان بأن
النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز أن يعرف الحكم بإدراك الوقوع فقط دون أن
يعرف بإدراك الوقوع واللاوقوع مع أن ذلك كرهه المحشي المدقق من أن كون الحكم
بمعنى إدراك وقوع النسبة أولا وقوعها يشعر بأن المراد بالنسبة النسبة التقيدية التي يرد
عليها الإيجاب والسلب لا النسبة التامة الخيرية لأن الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو
إدراك وقوعها فقط إيجابا أو سلبا بل إدراك نفسها على وجه الأذعان كذلك ليس
بشيء كما لا يخفى على أنك قد عرفت أن ليس لنا نسبة سوى الوقوع واللاوقوع وهما

النسبة التامة الخيرية واما النسبة التقيدية المعايير لها فمما لا ثبت له والا لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير و باضافته الى الله خرج خطاب من سواه والمراد به هنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دل عليه صرح به السيد السند قدس سره في حواشي العضدية سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب أى من شأنه مخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازالة تعلقات الكلام وتنوعه في الازل أمر او نهيا وغيرهما وفسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متبني لفهمه فيكون خطبا بما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطن من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع أقسام الكلام بمنع قدمه مع قدمه أو ما خوطب به أى ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلاة وحينئذ يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم لا بجميع أفعالهم على ما توهمه اضافة الجمع من الاستغراق والالم بوجود حكم أصلا اذ لا خطاب بتعلق بجميع الأفعال فيشمل خواص النبي عليه السلام أيضا لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة ازلية واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الأفعال لانه قول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطبا بالاعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاه كقوله تعالى * ولم يكن له كفوا أحد ومعنى الاقتضاء الطلب وهو ما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو طلب الفعل بدونه وهو الندب أو طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالتخصيص الميمنة لأفعالهم والاخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفسف قلت السفساف هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه وأما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا قامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث (قوله كالوجوب والاباحة

ونحوهما من التذب والتحرير والكرامة ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به فطابقة
 المثال ظاهرة وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم حينئذ هو الايجاب مثلا
 لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه فوجب فالتمثيل
 حينئذ مبنى اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من أن الايجاب والوجوب
 واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا
 نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتيب بالفاء أيضا باعتبار هذين
 الاعتبارين على ما ذكره الشارح في التلويح (قوله وهذا الاخيرا) يعني ليس المراد
 بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق
 أفعال الجوارح المقتضية للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم
 الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو
 تكفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل التلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في
 العلم بالوجوب وأخواته من حيث يقصده به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق
 بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات
 المتعلقة بالافعال بالاعتقاد والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص
 باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى
 ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى التخصيص ولا شك في ان
 معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما
 هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضها من معلوماته والآخر بقوله لما فيها
 لا استفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه
 حينئذ ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر
 الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات تكون تلك الاحكام
 بعضها منها ولا يخفى ركا كنهه واذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم
 بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية اندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية
 كونها بعضها من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضها منها
 يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان يسان
 الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب
 ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة (قوله واستدراك قيد الشرعية
 الخ) لان أخذ الخطاب المضاف الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعا اللهم الا ان
 يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تجريده الاول أى لفظ الاحكام عن الاضافة

الى الله و يقال الخطابات الشرعية أو يقال في الثاني أى لفظ الشرعية تأكيد لانه
تصريح بما علم ضمنا أو يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعى على ما نقل عن أصحاب
هذا التعريف لا للحكم المطلق (قوله فالمراد) يعنى اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا
فالمراد اما المعنى الاول اعنى النسبة التامة الخيرية وتوجيهه ظاهر اذ يصبح حمل العلم في
قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات
على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم أعنى التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة
الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعاق العلم بالمعلوم
وعلى الثاني يكون من قبيل تعاق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من
قبيل تعلق السبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلاث
بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجى عوسموا ما يفيد معرفة
الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لا فائدة معرفة التصديق
(قوله أو الثاني الخ) يعنى ان المراد اما المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة حينئذ لا بد
أن يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية
الخ عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى
علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاقتداء يسمى علم التوحيد حينئذ
يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم أو يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على
الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات الخ
و حينئذ يكون التعلق تعلق السبب بالسبب اذ الملكة انما تحصل بسبب من أدلة تلك
الادراكات وانما قلنا لا بد أن يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكة اذ في حملهما
على التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق الى التكلف بأن يقال مجموع التصديقات
المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما هي متألفة منها يسمى علم الشرائع ومجموع
التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد أو يقال العلمان
عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة
بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام
الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجعل هو عدم
التكلف في معنى التعلق حينئذ اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي
متألفة منه أعنى التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا
بالحكم الذى هو جزء منه تكلف محض اه (قوله وعلى التقديرين) أى سواء كان
المراد المعنى الاول أو الثاني معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بأن لا يخالف القطعيات

(قال والعلم المتعلق بالاولى) اما بمعنى اليقين أو الملكة فان العلم يطلق عليهما واما ان الفقه من الضمات فكيف يطلق عليه العلم ففروغ عنه في كتب أصول الفقه وليس التفصي عنه ههنا من الفقه و بارادة اليقين خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرائع والاحكام ولا يطلق العالم على المقلد لكن بقي علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه والعلم ٣٦ بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلاة ونظائره مما يستوي

في معرفته المبتدىء وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقه عندهم ولا يعد أن يفرق بين علم الشرائع والاحكام وبين الفقه فيجعل الاول اعم لكن في جملة في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع اباء عنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والاحكام كذلك يسمى المسائل به ويحتمل العلم المتعلق بها لان المسئلة تتعلق بالحكم تتعلق الكل بالجزء (قوله يسمى علم الشرائع والاحكام لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا

منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها

عليه لان وجوده تعالى ووحده مثلا لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا أخذت من الشرع (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان أريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى لان تعلقها

بالنسبة الى فهم الآخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والالزام خروج اكثر المسائل الكلامية عن القسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب أخذها أيضا منه لتصلح الاعتداد اذا كثيرا ما يعارض الوهم العقل فيوقعه في المهلكة كما وقع الفلاسفة في الالهيات بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه (قوله ان أريد به مطلق التعلق الخ) أي ان أريد به كون الشيء منسوب الخ على أي وجه كان فالامر في صحة معنى التعلق في كلا الموضوعين ظاهر اذ يجوز حينئذ ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلام المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالعرض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه المقصود منها افلا حاجة حينئذ الى التأويل في قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشي من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وان أريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك فليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد منها التصديق فقط لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالهية حصولها في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح المطالع (قوله وانما لم يعتبر التعلق الخ) يعني اذا أريد مطلق

اليها) فيه نشر على ترتيب اللف ومعنى انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان شيئا منها لا يستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضها منها قد يستفاد من العقل والافجموع الثانية أيضا لا يستفاد الا من جهة الشرع وأما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التي يتداولها القضاة والحكام وساغ أن يرجع فيها اليهم أهل الاسلام هذا فنقول وبالله التوفيق الاشبه ان تسميته علم الشرائع والاحكام لانه علم يختلف فيه الشرائع باختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لا يختلف بذلك فيه الا ديان

بالعمل من حيث السلفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك وان أريد به تعلق الاسناد بطرفيه أو التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب

التعلق فكما أنها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل أيضا لكونه معروضا أيضا فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل الإشارة الى نكتة وهي ان تعلقها بالعمل من حيث السلفية فان الاحكام الفقهية إنما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوها بخلاف أكثر الاحكام الثانية أعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كينيتها وإنما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام تتعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة أي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان أريد مطلق التعلق بجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل وإلى كينيتها لكن الثاني أولى اذ فيه إشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ السلفية وعبارة هذا الكتاب أولى من عبارته اهـ وما ينبغي ان يعلم ان المراد بالسلفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصححها أو الايمان به على الوجه المشروع واللام يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية الخ لانها أيضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والايمان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث السلفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحقيقة ومعتبر بها كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا تكون السلفية عبارة عن الاحوال الميئنة في الفقه بل قيد للموضوع وبنوعه له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه ثابت له السلفية وانها من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة أخرى فتدبر (قوله وان أريد به الخ) أي وان أريد بالتعلق التعلق الخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل ان السلفية والعمل طرفان أو تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك السلفية المثبتة للعمل ففي قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذا الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات أي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة أو بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره المحقق المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون

وأحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله تعالى لا اختلاف أحكام الله تعالى

ووحدة فيئذ فيه اشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من أن موضوعه
أعم من العمل لأن قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه
بعمل ولا أنهم عدوا علم الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها ففيه ان
ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل أن يقال ان الصلاة تجب بسبب الوقت
كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية ثم انه ينبغي
أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما أشار اليه من عرفه بأنه علم
يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ما قيل وبالجملة

النسبة كما لا يخفى (قوله فيئذ فيه اشارة الخ) يعني اذا كان المراد تعاقب الاسناد بالطرفين
او تعلق التصديق بالفضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى
العمل اشارة الى نكتة وهي ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد
والتصديق بكيفية العمل كونها مسند او مثبتا والعمل مسند اليه ومثبتا له بناء على أنهم
اذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية أضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما
قالوا معنى قولنا زيد أبوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه
وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعه اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه
عن عوارضه الذاتية أي بثبوت له ويحمل عليه (قوله وليس موضوعه العمل الخ) أي
ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه
الذاتي ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي اذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل
الحشي من أن موضوع العلم أعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها
العمل عدم كونه موضوع العلم لان معنى قوله ليس موضوعه العمل انه ليس موضوعه
العمل بوجه من الوجود السابقة والحال انه يجب أن يكون موضوع المسئلة راجعا الى
موضوع العلم بوجه من تلك الوجود على ما بين في موضعه (قوله كما ان قولهم النية الخ)
قال الفاضل الحشي النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التأويل
أقول المراد بالعمل عمل الجوارح والالزم أن يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل
الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا في
الفقه وليس كذلك فيئذ لاشك في احتياجه الى التأويل (قوله ثم انه ينبغي الخ)
جواب عن قولهم ولا أنهم عدوا الخ يعني ينبغي أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة
بين الورثة اذ المبين فيه أحوال قسمتها بين الورثة والقسمة من أفعال الجوارح فيكون
موضوعه العمل أيضا (قوله وبالجملة الخ) ففي كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى
فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانها راجعة

(قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا
لا على مذهب من جوزه بشرط أن يكون المعمول الأول مجرورا لا أن المعمول الأول هنا مجموع الجار والمجرور
لا المجرور فقط كما في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه ٣٩ أن مما يتعلق بالاعتقاد

وعنده الشارح في
التلويح من الأحكام
الاعتقادية الأصلية
قولهم الإجماع حجة
ولا خفاء في أنه من علم
الأصول في بيان علم
التوحيد والصفات
غير مانع وأجيب عنه
بأن هذا الحكم من
حيث أنه يتوصل به
إلى استنباط الحكم
الشرعي من الإجماع
من الأصول وحينئذ
ليس مما يتعلق
بالاعتقاد ومن حيث
يجب الاعتقاد بكونه
حجة وإن من لا يعتقد
كونه حجة يخرج
عن الإسلام من
مسائل علم التوحيد
والصفات وبهذا
الاعتبار هو مما يتعلق
بالاعتقاد وبهذا تبين
أن من مسائل
الأصول ما هو من
الأحكام الشرعية
لأن حجية الإجماع

وبالثانية علم التوحيد والصفات لما أن ذلك أشهر مباحثه
تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به أحد (قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات)
هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال في التلويح الأحكام
الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الإجماع حجة والإيمان واجبا
وبه يظهر أن ليس العلم المتعلق بالثانية على الإطلاق علم التوحيد لأن حجية الإجماع من
مسائل أصول علم الفقه والجواب أن هذه المسئلة مشتركة بين الأصوليين والمفاهيم
بحسب جهة البحث بناء على أن موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقائد الدينية (قوله أشهر مباحثه) يشير إلى أن له مباحث أخرى أما عند من يقول
إلى فعل الولي (قوله هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين الخ) يعني بإعادة الجار
فلا يرد ما قيل أن الظاهر أن هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من
يجوزه مطلقا إذا مجرور وليس بتقديم لافي المعطوف ولا في المعطوف عليه فإن المعطوف
والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور فعمل قوله وبالثانية الخ وقع من الخشي بدون
الباء الجارة ويجوز أن يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ محذوف أي والعلم المتعلق
بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوب بابتداء الفعل والفاعل أي يسمى العلم المتعلق
بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة (قوله والأحكام الشرعية
النظرية الخ) أي ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعمالية التي يكون
القصد منها العمل (قوله لأن حجية الإجماع من مسائل أصول الفقه) قيل لا نسلم أن
حجية الإجماع من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل الكلام أو رده في طريق المبدئية
وتكميل الصناعة ولا يخفى أن الإجماع من موضوعات أصول الفقه والحجية عرض
ذاتي له ثبت له في الأصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فإذا
أعرض الخشي عن هذا الجواب إلى التزام أن المسئلة مشتركة بين الأصوليين أي أصول
الدين وهو الكلام وأصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لأنها من حيث أنها
يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسألة الكلام ومن حيث أنها تتعلق بها استنباط
الأحكام مسألة أصول الفقه فإن موضوعه الأدلة الأربعة من حيث استنباط الأحكام
منها (قوله يشير إلى أن له مباحث الخ) أي يشير بإضافة الأشهر إلى المباحث إلى أن له

مما يؤخذ من الشرع واسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر
الأحكام الشرعية فيهما وإن من قال الأصول ليس أحكاما شرعية يعني المأخوذة من الشرع فلا يكون واسطة فقد
غفل (قوله لما أن ذلك أشهر مباحثه)

وأشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علم الشرائع والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بإيراد الضمير في
الاول واسم الإشارة في الثاني للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تبعيده وكلا الحكمين اما على كل منهما أو على
كليهما على الترتيب وبالجملة هذا لا ينافي كون مباحث الكلام أشهر مباحثه كما سنده لان كون كل منهما
أو كليهما أشهر مما عداها لا ينافي كون الكلام أشهر مما عداها على انه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم
هذه المباحث أشهر وبصير ٤٠ بعد ذلك مباحث الكلام أشهر فيسمى العلم به أيضا لذلك وكون مسألة

وأشرف مقاصده

بأن موضوعه أعم من ذات الله فظاهر وأما عند غيره فلا أن الصفة المطلقة عندهم هي
الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من
مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة انما هي من التفهيمات
مباحث أخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا عند من يقول موضوع
الكلام أعم من الذات كالوجود مطلقا أو ذات الله وذات المخلوقات أو المعلوم من
حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة
والجواهر والاعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الالهية وأما عند
من يقول ان موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجه في صحة تلك الإشارة ان الصفة
المطلقة أي الغير المقيدة بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ
التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع أن التوحيد أيضا من الصفات فمباحث غير
الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس
بمماثلة تلك المباحث في الشهرة (قوله ولذا) أي ولا جل ان المراد من الصفات المطلقة
الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال أي الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر
ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة
والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها مبحثا على حدة وان
أمكن أن يرجع الكل الى صفة ما فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير
الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى بعث الانبياء
والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه (قوله على ان
الامامة) علاوة عن قوله فلا أن الصفة المطلقة أي على اننا ان سلمنا ان الصفة تشمل

التوحيد ومسئلة
الصفات أشرف من
مسئلة اثبات الصانع
توجيهه ان الموجود
انما يتصف بالكمال
بالتوحيد والاتصاف
بأوصاف الكمال
قائبات التوحيد
والصفات أشرف
على ان في التوحيد
نجاة عن فساد الشرك
الشائع بخلاف اثبات
الوجود إذ لا منكر
لوجوده قال الله تعالى
ولئن سألتهم من خلق
السموات والارض
ليقولن الله فمآئذنه
أجل وهذا يدفع
ما يقال ان وجود
مباحث أخرى
سوى بحث التوحيد

الوجودية

والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام

عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات
ما لا وبحث الامامة من التفهيمات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما بعد الوجود قائبات الواجب
خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت ببحث
التوحيد وبحث الصفات فخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال وقيل المتبادر من الصفات الصفات
الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها * قلت ولذا لم يجعل التوحيد من

الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لان
مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف
ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان أمكن ذلك بناء على ان أفعال العباد
أفعال الله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في آخر هذا
الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة
فيصح ان مباحث التوحيد والصفات أشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس
مشهورا مثلها فاندفع ما قاله المحشي المدقق فيه ان كون الامامة من التفهيمات لا دخل له في
اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى
لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة ههنا بالنظر الى قوله وان رجع الكل الى صفة ماحتى
يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطابقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كانت مباحث
الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصد دعوى تقدير جعلها من المقاصد فلم
لم يجعل موضوعه أعم من الذات قلت جعلت من مقاصد دفع خرافات أهل الأهواء
والباطالين في نقض عقائد المسلمين والقدرح في الخلفاء الراشدين وأما عدم تعميم العقائد
وموضوعه فلعدم كونها من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح
المناصد انه لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم التروع أليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة
ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من القروض الكفائيات اذ هي أمور
كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع
تحصيلها في الجملة من غير أن يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من
الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة
واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج ومال كل منهما الى تعصبات تكاد
تغضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدرح في الخلفاء
الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن أحوالهم وأفضليتهم كثير تعلق بأفعال المكلفين
ألحق المتكلمون هذا الباب بابوَاب الكلام وربما أدرجوه في تعريفه حيث قالوا هو
العلم الباحث عن أحوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك
على قانون الاسلام اه كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة ودرجها بالنظر
الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قاله المحشي المدقق ان بين كون الامامة من
مقاصد الكلام وبين كونها من التفهيمات لا غير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من
كلمة انما وقوله الا عند بعض الشيعة منافية اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير

مباحثها ويعرف من
هذا وجه عدم
الاقتصار على علم
الصفات مع ان
التوحيد أيضا راجع
الى اثبات الصفة

(قوله وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين) دفع لما يتجه على دعوى الشرف لجميع مقاصد الكلام مع انه كيف يكون لها شرف وهي بدعة مذمومة في الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به ووطنوا فيه (قوله لصفاء عقائدهم بركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم) هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهد علة لصفاء عقائد التابعين ولك أن تجعل علة صفاء عقائدهم بركة صحبة الصحابة وصفاء العقائد كناية عن البعد عن كدر بعرض للاوهام والشبه وقوله وقلة الوقائع ٤٢ والاختلافات اماما قبال لصفاء العقائد أو من موجباته والوجه

هو الاول فنظمت وبالجمل قوله لصفاء عقائدهم متعلق بقوله مستغنيين عن تدوين العلمين قدم بالخصيص والاحتراز عن الغاء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى أن حدثت الفتن متعلق بالاستغناء يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنيين عن تدوين العلمين الى أن حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد ما توهم ان استغناء الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم

وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم بركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه وقلة الوقائع والاختلافات وتمسكهم من المراجعة الى الثقات مستغنيين عن تدوين العلمين وتربيهما أبوابا وفصولا وتقرير مباحثهما فروعا وأصولا الى أن حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البغي على أئمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء

الا عند بعض الشيعة (قوله وقد كان الاوائل) تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الإشارة الى دفع ما يقال تدوين هذا العلم يمكن في عهده عليه الصلاة والسلام ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما أهملوه (قوله لصفاء عقائدهم) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنيين عن تدوين قدم عليه للاهتمام أو الاختصاص

عندنا لكنهم اجعلنا من مقاصد الكلام لما ذكرنا (قوله الا عند بعض الشيعة الخ) فان مرجعها عندهم الى نصب الامام المتصف بالصفات الخصوصية واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد (قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين) هذا انما يصح اذا لم يكن أبو حنيفة رحمه الله من التابعين كما يشعر به عبارة فتاوى السراجية والافقد صنف الفقه الا كبر في الكلام (قوله لما أهملوه) لانهم الواضعون لاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا قل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلافات (قوله مع ما عطف عليه) وهو قوله وقرب العهد وقلة الوقائع وتمسكهم (قوله للاهتمام) أي للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدلالا فانه لا يتطرق اليه الشبهة حينئذ في أول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم أولا فانه يتطرق اليه الشبهة من أول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وأمثال

يحتاجون الى التدوين والاولدونوا ولا يحتاج الى الدفع

ذلك

بان قوله الى أن حدثت تعاقب بمحذوف يعني فلم يدونوا الى أن حدثت الفتن بين المسلمين بقي ان حدوث الفتن والبغي كان في زمن الصحابة ولم يدونوا * ولوقيل لم يظهر اختلاف الآراء وما يتبعه * قلنا فاعلة هذا ولا دخل لما تقدم الا ان يقال ظهر اختلاف الآراء انما تقدم فالتعرض له توطئة له ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسابقة أو ملازمة أصحاب السابقة فكان يغنيهم الكتاب والسنة عن تدوين

وكثر الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بأدلتها وإيراد الشبه بأجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية أى هذه الامور بسبب استغنائهم لا ما توهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة ألا يرى انه لما ظهرت الفتن في زمن مالك رضى الله عنه دون في الفقه مع انه من التابعين (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام) * ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها * قلت المعروف ههنا هو المسائل المدللة فان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لا ما توهم الخ) اشارة الى أن الاختصاص أمر اضافي بالقياس الى ما توهم لا أمر حقيقي بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر أصلاً (قوله مع انه من التابعين) فيه ان مالكا رحمه الله ممن تبعهم على ما قال في التقريب في تمثيل رواية الأكا بر عن الاصا غرأ وتابى عن تابعه كك الزهرى والانصارى عن مالك (قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام) حيث عرفوه بأنه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وقال أبو حنيفة الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها (قوله قلت المعروف ههنا هو المسائل) يعنى ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا أى في عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدللة التى تفيد العلم بالاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن أدلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة أحكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علم استدلاليا نقل عنه في نذير ادب الاحكام المعنى الاول من المعانى الثلاثة انتهى بمعنى النسبة الخبرية أما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت آتقائه بهذا المعنى نفس المعرفة فظاهر وأما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلا استدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن أدلتها كمسائل الحكمة (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية)

والسنة ولم يبق من أهلها الا واحد واحد دونوها للتلا ينظمس أثرها (وقوله وكثرت الفتاوى) كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي ليست كثرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج الى أن يوجه تقديمه على الواقعات بأنه لرعاية السجع والفتيا والفتوى بالضم والفتح ما أنقى به الفقه كذا فى لقاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال لاجل تحصيل التصور والنظر والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المدرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فيبانه على ما أظهرنا بيبانه خال عن التكرار فلا يجوز الى الاعتذار بانه متفرع في الخطب

عن أدلتها ولك أن تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان
علم وجوب الصلاة مطلقا يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمر ومثلا وقد يقال التغاير
العملية اللهم الا أن يراد بالادلة الادلة السمعية (قوله ولك أن تقول الخ) أى لك أن
تقول في الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيد الخ معرفة الاحكام
الكلية مثل الصلاة واجبة والصوم واجب لانه التثنية والمراد بالاحكام الاحكام
الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثل الصلاة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة
اليها فان المعرفة اليها تستعمل في الجزئيات فالمعنى سمو العلم بالاحكام الكلية المفيدة
للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء في محتمه ومطابقتها هو المشهور قال الفاضل
الحشمي هذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله
ومعرفة أحوال الادلة اجمالا الخ كما لا يخفى أقول وسيأتي لك ما يدفعه في بيان ذلك القول
فلا يذكره في فيه اشكال وهو ان المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا
الجزئية قال الحشمي المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة
منها فتكون جزئيات تلك الاحكام أيضا مأخوذة منها بالواسطة واجب بأنه يمكن أن
يكون قوله عن أدلتها حالا من ضمير يفيد فالمعنى سمو العلم بالاحكام الكلية المفيدة
لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا عن أدلتها
التفصيلية فقام افلا اشكال بقي شيء وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن التساد
ولكن أى فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية الاحكام الجزئية في التعريف
فتدبر (قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف الخ) بان يقال العلم بالمعنى المذكور له
تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث
تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة لملاحظته وما له افادة الاعتبار الاول الاعتبار الثاني فان
قيام العلم بسبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال فانه من حيث قيامه زيد
مفيد لنفسه من حيث انه أمر يخرج به علمه عن القوة الى الفعل ويلحق به ومحصله افادة
قيامه به بخروجه عن القوة الى الفعل مع الياقظة قال الحشمي المدقق فذات التصديقات من
غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة
انتهى كلامه وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم بالتصديقات مع قطع النظر
عن حصولها في النفوس الانسانية لا تكون علوما وأيضا لا معنى لافادتها مع قطع
النظر عن حصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التغاير الاعتباري تكاف لا ياتى بمقام
التعريف ثقل عنه والا حسن أن يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو
علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى

الاعتبارى كافى في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال وأما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار فسياق الكلام أعنى قوله عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يابى عنه لكن يرد على أول الاجوبة لزوم فقاهاة المقلد وليس

الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزاء انتهى وفيه ما مر في التوجيه الثاني (قوله وأما جعل المعرف) أى اما جعل المعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ ملكة استنباط المسائل عن أدلتها واستحضارها بلا تحشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة أرجح فمما ياباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفا نقل عنه وأما الجواب الثانى والثالث فيلزمه السياق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعتة وأما تدوين الملكة فمما ياباه الذوق السليم اه ولذا قال في شرح التلخيص فى بيان قوله وينحصر فى غمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضى ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد الخ فاندفع ما قال الفاضل الجلبى انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التى تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين المعلوم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعتة انه يجوز أن يكون المراد من العلم ههنا المعلوم (قوله لكن يرد على أول الاجوبة لزوم فقاهاة المقلد الخ) فان المقلد أى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال فى شرح المختصر المضدى أو رد على حد الفقه انه اذا كان المراد بالاحكام البعض لم يطرده لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لا بالارتياح به العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما بكنه ذلك أى العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين فى حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه فقها اه كلامهما قان دفع ما قاله الفاضل المحشى وفيه نظر لان الفقه على أول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن أدلتها التفصيلية وأما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة المفيدة بلا دليل فلا يلزم فقاهاة المقلد على ان من طالع المسائل المدللة وقف على أدلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا لا يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثانى والثالث أيضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة

الاحكام الجزئية عن أدلتها على تقدير الجواب الثاني أو لمعرفة نفس تلك الاحكام
 الكلية عن أدلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم أن يكون قضيها مع انه ليس بفقهاء اجماعا
 لأن الفقيه مختص بالاجتهاد عندهم قلت يندفع عنهما ما يجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة
 بمعنى الامارات أعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المتيسدة لليقين
 بالاحكام الجزئية أو بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك أن تحصيل اليقين
 بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالاجتهاد ولا يوجد في غيره وذلك لأن الاجتهاد إذا نظر
 في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكما يجب
 العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فإذا حصل للاجتهاد ظن بحكم يكون معلوما
 عنده قطعا أما الأولى فلا انعقاد الاجماع على أن الحكم المظنون الذي أدى اليه رأي الاجتهاد
 يجب له العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وأما الثانية
 فلأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب
 العمل به والحاصل أن الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني لكن
 وجوب العمل والاتباع عليه قطعا أو صله الى العلم بثبوت قطعا فاندفع ما قيل الدليل
 الموجب إذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لأنه من حيث استفادته من
 الدليل الظني ظني وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت أن تحصيل اليقين من الامارات
 خاص بالاجتهاد لا انعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي
 الى علم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون
 المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه أعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على
 الامارات لا يتأني في الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل المدللة المتيسدة
 لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لأن مطالعة المسائل
 مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وإن كان المطالع الاجتهاد ألا يرى انه
 لو أدى رأيه في الزمان الثاني الى خلاف ما أدى اليه رأيه أولا ثم طالع المسائل التي
 أدت اليه رأيه أولا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد اليقين بحكمه بخلاف
 تصديق الاجتهاد بحكم فانه يفيد اليقين به عن أماراته مادام ذلك التصديق باقيا وأما إذا
 أدى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله وأما على
 باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل
 اليقين من الامارات إنما هو شأن الاجتهاد لا غير وهذا التوجيه لا يتأني في الجواب
 الاول كما لا يخفى اه وبما ذكرنا من وجه عدم تأني هذا التوجيه في الجواب
 الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من

عن أدلتها التفصيلية بالفقه) أو رد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيد وقد تكلف في دفعه بما لا يرضى بسماحه الأذان الكريمة ولا تذوقه الطبايع السليمة فتركناه لاهله وأعرضنا عن دقائق كثيرة أبدعها لاجله ٤٧ وجئنا بدفع ليس فيه تكلف وهو ان مقتضى تعريفات

عن أدلتها التفصيلية بالفقه

بفقيه اجماعا وغاية ما يقال أنه كما أجمع القوم على عدم فقاهاة المقلد كذلك أجمعوا على أن الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الجماعين انما يتأتى بان يجعل للفقه معنيان وعدم حصول أحدهما في المقلد لا يتنافى في حصول الآخر فيه (قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الأدلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الاستدلال فيخرج علم جبريل والرسول فانه بالحدس الامارات والافلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية أو غير يقينية بل المنهية هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقيا قائلين باق واذ زال زال اليقين كما ذكرنا تدبر فانه دقيق ولهذا المباحث زيادة تفصيل وان أردت استيفاءها فاعليك بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر العسدي من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه (قوله غاية ما يقال الخ) جواب عن اليراد السابق بقوله لكن يرد الخ وحاصله اننا نسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد مادام مقلدا (قوله والتوفيق بين هذين الجماعين) يعني ان بين الجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقها اذ لا معنى للتقييه الا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهاة غير المجتهد يتنافى فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله له يكون فقها والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله له لا يكون فقها (قوله بملاحظة الحيثية الخ) فان قيد الحيثية ما خوذة في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبار الا انه كثير ما يحذف من اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحفيقة والمجاز (قوله فانه بالحدس) يعني ان علم جبرائيل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قلت لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد

مقتضى تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل وما اشهر ان أجزاء العلوم ثلاثة يقتضى ان معلوماتها المسائل والمبادئ والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مسامحة في أحدهما فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة ومن قيل التعريف بما هو المقصود الا هم وكانه أريد بتعريف الفقه مثلا انه ما يكون المقصود منه معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة وخفاء البيان وقال هو ما يفيد معرفة الاحكام أى يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل

البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان أجزاء العلوم مسامحة مبنية على عدم اشتداد حاجة العلم اليه جزأ منه مبالغة في شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع أحق ولك أن توجه كلامه على هذا التحقيق وتجعل المنهية معرفة

(قوله ومعرفة العقائد) لا بد من قيد الدينية أى المنسوبة الى دين محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج العلم الالهي للحكيم منه (قوله لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا) المشهور فيما بين المحصلين أن العنوان هو مدخول في قد ذكر ثمانية أوجه للتسمية بالكلام وله ناسع لم يلتفت اليه وهو انه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سموا المنطق بالمنطق لانه لم يعهد تسمية شئ بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشئ عور بما يتوهم انه جعله مع ابراث القدرة على الكلام متحد في المآل ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة الاشارة الى ذلك ونحن نورد لك أوجهها الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى لم يكنهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام الثاني انه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها لكلام الله تعالى وحفظها عن مخالفتها الثالث أنه لا يفيد الجوارح الا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيدها العمل مطلقا الرابع انه في مقابلة التصفية التي مدارها على السكوت فيسمى بما يقابل السكوت الكلام الخامس انه في افادة الاختصاص بالمبدأ كلام الاختصاص في افادة الاختصاص فيما ٤٩ بين الاشياء فسمى باسم مركب

من كاف التشبيه واللام الا انه أجرى مجرى الاسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه والوجه الاول من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين أجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معاني متعددة نقل

ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسألة الكلام كان أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبه قل كثير من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام في وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال

كقولنا الكتاب ثبت الحكم وامانوعها كقولنا الامر للوجوب أو امرضها كقولنا العام يفيد القطع اولنوع عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة أحوال الادلة

(٤ عقائد) عن جميعها مرة واحدة والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاما فرع تسميته كلاما تسمية للاجزاء باسم الكل تنبها على ان كل جزء منه في شدة الحاجة اليه بمنزلة الكل والتحقيق ان قولهم الكلام في كذا من قبيل اطلاق الكل على حصصه منه بمعونة الالف واللام فانه للعهد التقديرى وهذا لا يصلح للنقل إذ لا ينقل اللفظ من الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم فاللفظ الذي ينقل عنه هو المعروف باللام والوجه الثاني من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء والوجه الثالث من قبيل تسمية الشئ باسم مسببه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع كالخامس والسادس من قبيل تسمية الشئ باسم سببه وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال والسابع من تسمية المدلول باسم الدال والثامن من تسمية الشئ باسم المشبه به وقوله في الوجه الرابع لانه أول ما يجب من العلوم التي اعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه وبين ما يليه ان تعليمه وتعلمه هو المدار في هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو أريد بالكلام فيه كلام الله لكان الفرق في غاية الموضوع والمراد بقوله فاطلق عليه أولا والالفاظ اذ كرا الاول في قوله لانه أول ما يجب ان يعلم من المعلوم أو قوله ثم خص به وقوله في الوجه الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين

حكم أغلبي ومما يقتضي منه العجب ما قيل ان الحصر في قوله انما يتحقق بغنى عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل
ومطالعة الكتب وقوله ٥٠ ولانه أكثر العلوم خلافا ونزاعا يقال كونه أكثر من الفقه محل التردد ودفعه

تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه أول ما يجب من العلوم التي انما
تعلم وتتعلم بالكلام

وقس عليه قوله ومعرفة العقائد (قوله كالمنطق) للفلسفة

معطوقا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان أصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال
ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما يفيد
ويمكن الجواب بان المعروف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل
والعرف ههنا نفس المسائل فالمعنى سمو المسائل التي تفيد معرفة أحوال الأدلة
الاجمالية بأصول الفقه ولا شك في صحة فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهي
للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم بأحوال الادلة الاجمالية وهذا على
تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة أو يقال المراد بما يفيد العلم العلم بالأحوال
الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب وقوله معرفة أحوال الأدلة العلم
بالأحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلاوا زكوا للوجوب ولا شك ان
العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلاوا زكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها
فالمعنى سمو العلم بالأحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الأحوال الجزئية
للادلة التفصيلية بطريق الاجمال أى في ضمن القضايا الكلية بأصول
الفقه وهذا على تقدير أن يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن
الجواب بان التباين الاعتبارى كاف وهو ظاهر ويمكن أن يراد بها الملكة
المفيدة لمعرفة أحوال الأدلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأتى عنه
(قوله وقس عليه قوله معرفة العقائد) يعنى يرد عليه الاعتراض السابق من أن الكلام
نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بأنه العلم بالعقائد الدينية من أدلتها التفصيلية اليقينية
لا ما يفيدها والجواب بأن المعروف ههنا هو المسائل المدللة والمعنى سمو المسائل
المدللة التي تفيد معرفة العقائد الدينية عن أدلتها بالكلام ولا شك في صحة فان من
طالع المسائل الكلامية ووقف على أدلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن
أدلتها أو يقال التباين الاعتبارى كاف في صحة الافادة وقال القاضى المحشى وأما
الجواب الثانى فلا يجرى ههنا لان العقائد الاسلامية أكثرها شخصية لان
موضوعها ذات الله تعالى مثل الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد نبي

بأنه لا نزاع في الفقه
لان لكل أن يعمل
باجتهاده بخلاف
الكلام وقوله لا يثبت
على الادلة القطعية
المؤيدة أكثرها بالادلة
السمعية مبني على
ان بعض الادلة
القطعية ليست الا
الادلة السمعية وهذا
اندفع ما توهم ان هذا
ينافي ما في شرح
المواقف ان العقائد
يجب ان تؤخذ من
الشرع ليعتد بها لكن
الحق هو هذا إذا
توقف عليه الشرع
لا يعقل تأييد بالشرع
وكيف لا وكون بعض
الادلة القطعية غير
مؤيدة بالسمعية
لكونها عين السمعية
لا ينافي كون جميع
العقائد مأخوذة من
الشرع * ولا خفاء
في تأييد ثبوت ما
يتوقف عليه الشرع
بمدور ودال شرع به

صا

* والتغفل الدخول على ما في القاموس والكلم كما يأتى بمعنى الجرح

يأتى بمعنى التأثير باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره اليبضاوى في تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات

عسدى المواقف كونه بازاء المنطق وجها آخر مغاير لكونه مورثا للقدرة على الكلام
وجمعهما الشارح رحمه الله نظر الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام
كما ان المنطق يفيد قوة على المنطق فيؤل الى كونه موروث القدرة

صديق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد
الجزئية أقول قد يقال ما ذكرتم من فروغ العقائد والقواعد الكلية ان مبدأ العالم
عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف رحمه الله تعالى عليه والمحدث للعالم هو
الله تعالى الواحد القديم الحى العلم الخ فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد
الجزئية مثلا ان ذات الله تعالى أى الجزئى الحقيقى عالم وواحد وقادر بناء على انه
مبدأ له وكذلك القاعدة من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فانه يجب التصديق به وهذه
القاعدة تفيد العلم بأن محمدا عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقعه
وفيه نظروا لا ولى ان يقال قوله محمد نبى صادق يجب تاويله بان الله تعالى أرسله
بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى
موضوع العلم والحق انه ما يقال تكلف لانه لا يجزى فى المسائل السمعية ككونه
سميعا وبصيرا ومتكلما فانه ما ورد السمع الا فى ذاته تعالى والقول بعدم كونها من
المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدوانى فى تعليقاته على الحواشى الشريفة على شرح
مختصر الاصول فى بحث تعريف أصول الفقه ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم
كونها كلية وامما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور
الا بوجه كلى فيكون قضيا كلية موضوعها منحصر فى فرد فهو على تقدير تسليمه
لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية يستفاد منها (قوله عدى المواقف)
وجه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما نافعا فى علومهم سموه بالمنطق كذلك
لنا علم نافع فى علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك فى جهة النفع وهو كما
ان المنطق مورث للمنطق فى علومهم كذلك الكلام مورث لساقوة الكلام فى
علومنا فما ل الوجوهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك فى تلك الجهة فلا فهو لا بصير
وجهها موجهها التسميته باسم يكون بازاء المنطق أعنى الكلام كما سيحجى فلذا جمعتهما
الشارح وجعلهما وجهها واحدا ولقد أحسن غاية الحسن (قوله باعتبار الخ) لانه لو لم
يعتبر ايرائه القوة للكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه اذا اشتراك فى انهما
نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة أوفى
استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادئ والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس

فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا ولا نهائيا يتحقق
بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولا نه
أكبر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولا نه
لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال لا أقوى من الكلامين
هذا هو الكلام ولا نه لا يتناهى على الأدلة القطعية المؤيدة أكثرها بالأدلة السمعية
أشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكم وهو الجرح

(قوله فاطلق عليه هذا الاسم) أنى أولا اذ لو لم يقيده بضاع أما قيد الأول في الأول أو
ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة في كونه أول ما يجب حتى يختص للتمييز

مختصا بالكلام بل ذلك أقوى في النحو والصرف فان نفعا بهما بطريق الخدمة
والاستعداد منهما أيضا باعتبار ما يعرض للمبادئ فهما أولى بهذه التسمية (قوله اضاع
أما قيد الأول) يعني لو لم يقيده بالاطلاق بقوله أولا لضاع أما قيد الأول في قوله أول
ما يجب الخ أوضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني أعنى قوله ثم خص به لانه ان كان
سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر
قيد الأول ضائعا لا حاجة اليه ولظهوره تركه المحشى وان كان هو كونه أول ما يجب ان
يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائعا اذ لا شركة لغير الكلام في
كونه أول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله اذ ذكر
وجه التخصيص لا لجموع قوله أما قيد الأول أو ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله
المحشى المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع أحد الأمرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع
وجه التخصيص انتهى بخلاف ما اذا قيد بالاطلاق بقوله أولا فانه يكون ذكر كل
من الأمرين في موقعه وبصير المعنى أطلق اسم الكلام عليه أولا لانه أول ما يجب
ان يعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما
يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام تميزا له عما عداه فقول الشارح ثم خص به على هذا
كأنه جواب سؤال يقال ماذا كثره انما يدل على تخصيص الاسم به أولا وابتداء
دون التخصيص مطلقا بان لا يسمى به غيره أصلا فوجه التخصيص به بحيث لم
يطلق على غيره أصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم أنه قل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل
الذى في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يقيده يعني انه تعليل
للفعل المستفاد من حرف التفسير أى فسر الاطلاق بالاطلاق أولا اذ لو لم يقيده الخ
والمحشى المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال أى فسر الاطلاق بالاطلاق

(قوله وهذا هو كلام القدماء) أى المسمى بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء وأما تسمية كلام المتأخرين كلاماً من تسمية الكل باسم الجزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين * وقيل هذا إشارة إلى ما يفيد معرفة العقائد أى من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكأنه يريد أن التسمية لهذه الوجوه لما وقعت منهم والاف التسمية وقعت من المتأخرين أيضاً (قوله ومعظم خلافاته الخ) أعني أن معظم خلافاته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة في الآخرة والتعريض لهم في قوله

٥٣

تعالى وبالأخرة هم يوقنون وقد فصل نبذا منه في تفسير الآية الكريمة أحباب النفس وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة * ولا يخفى أن المقصود أن ليس له خلافات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذى هو للمتأخرين ولا تنق به العبارة إذ من الفرق الفرق الإسلامية الحكماء الإسلاميون الآن يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرفقة إلى ثلاثة وسبعين

وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافاته مع الفرق الإسلامية خصوصاً المعتزلة لانهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل مجلساً وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقائم في سائر الوجوه أيضاً مع أنه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) أى ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه أولاً إذ لا شركة الخ ثم اعترض عليه ولا يخفى أنه بناءً على الفاسد على الفاسد (قوله وأما احتمال تسمية الغير به) جواب سؤال مقدر كأنه قيل إن إطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه أول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لانه يجوز أن يكون لدفع احتمال أن يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فأجاب بأن هذا الاحتمال قائم في باقى الوجوه المذكورة أيضاً فوجب التعرض فيها مثل أن يقال أولاً أنه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً مع أنه لم يتعرض في غير هذا الوجه فعلم أن ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو أنما يصح لو قدر أولاً (قوله والتسمية بالكلام لما وقعت منهم) جواب سؤال كأنه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما مع أن الظاهر أن يتأخر عنهما أجاب بقوله والتسمية الخ كذا نقل عنه وحاصله أن وضع اسم الكلام لتلك المسائل إنما كان من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد

والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الإسلامية أنه معظم ما بين في الكلام كونه مخالفاً لا اعتقاد أهل الحق لأن أكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد أن مخالفتهم مع الحكماء أكثر كما قيل لانه لا تسمى المسئلة التي بينها صاحب المذهب خلافيه وإن كان مخالفاً فيها مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لأن معظم الخلافات مع متعدد من الفرق وذلك بين (قوله لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة) التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكانه خص التعريض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية أهل الحق بأهل السنة والجماعة (قوله وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل

عن مجلس

الحسن البصري رحمه الله تعالى (يقال اعتزل أي تنحى جانبا كذا في القاموس وفي الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى وفي المقدمة اعتزله (بك سوشدازوى) فاعربى اعتزل مجلس الحسن واعتزلنا فذكر عن جعل العربي على وفق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقرير بالاثبات يقال قر بالمكان واستقرأ أي ثبت وأقره وقرره فيه أي أثبتته ولا يخفى أن مقتضى السوق اثبات منزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به الواسطة بين الإيمان والكفر لا الأعراف الذي أثبتته بعض السلف بين الجنة والنار لمن تستوى حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن ما لهم إلى الجنة ولا يكون دار الخلد أولا أطفال المشركين على ما قال بعض أولئك مات على فترة من الرسل على ما قاله بعض لأن مذهبهم أن صاحب الكبيرة ينجى في النار وإنما قال و ثبتت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيحى أن مرتكب الكبيرة ٥٤ ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فإنه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين

الحسن البصري رحمه الله يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت
المنزلة بين المنزلتين

التسمية عقيب ذكر كلامهم (قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين) أي الواسطة بين
الإيمان والكفر لا بين الجنة والنار فإن الفاسق مخلف في النار عندهم

ذكر كلامهم أولى بخلاف المتأخرين فإنهم تبعوهم في تلك التسمية (قوله أي الواسطة
بين الإيمان والكفر) هذا القول منهم بناء على جعلهم الأعمال أي الأتيان
بالواجبات وترك المنهيات جزأ من حقيقة الإيمان والكفر عبارة عن التكذيب
فمرتكب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن لعدم جزئه أعنى ترك المنهيات وليس بكافر
لكونه مصدقا ومقربا بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الإيمان والكفر
عندهم وهي الفسق (قوله لا بين الجنة والنار الخ) رد لما وقع في كلام البعض غلطا
في مذهبهم من عباراتهم من أنهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب
الكبيرة لأنه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعني ليس

الكفر والإيمان
بل ينفي الكفر على
سبيل المجاهرة ويثبت
الكفر المبطن الذي
هو النفاق * وحجة
الواصل على اثبات
المنزلة بين المنزلتين
على ما نقله الشارح
في شرحه للكشاف
عند تفسير قوله تعالى
يضل به كثيرا ويهدي
به كثيرا وما يضل
به إلا الفاسقين عن
كتاب العرر والدرر

المراد
للشريف المرتضى الشيعي أن الناس في أسماء أهل
الكبائر من أهل الصلاة على أقوال فالتحارج بسمونهم كافرين والمرجئة المؤمنين والحسن البصري وأتباعه
بسمونهم منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقي الأسماء مختلف فالحق الأخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير المؤمنين
ولا كافرين وقال صاحب الكشاف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين أن حكمهم حكم المؤمن في أنه
يُنَاكح ويوارث ويغسل ويصل عليه ويدفن في مقابر المؤمنين وهو كالكافر في الدم واللعن والبراءة عنه واعتقاد
عداوته وإن لا تقبل شهادته قال الشريف المرتضى على ما نقله الشارح عن كتاب العرر في شرح الكشاف في
تفسير الآية المذكورة واصل مولى بنى مخزوم قيل بنى هاشم ولقب بالعزيز لأنه كان يجلس مجلس العزالين عند
رضيع لهم منهم وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة إحدى وثلاثين ومائة وصحب أباه هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية
وأخذ عنه

(قوله فسموا المعتزلة الخ) يتبادر منه ان تسميتهم بهذا القول الحسن اعتزل عنا وقال في شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادي سمي المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه الى سارية من سواري مسجد البصرة وأظهر بدعته فقال الناس انه اعتزل الامة ونقل عن كتاب الضرر انه لما قال الواصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك واني اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو ففتره فاعتزل ٥٥ عمرو ومنزل قتادة واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن وكان

فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله ونفى الصفات القديمة عنه

وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار وأهلها من استوى حسنة مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لکن ما لهم الى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل أهلها أطفال المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) * ان قلت سيجيء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر

المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقر الفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عندهم مخلف في النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قاله الفاضل المحشي ان كون الفاسق مخلفا في النار عندهم لا ينافي أن يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز أن يكون أهلها غير الفاسق أو الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق أولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقصود المحشي ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك البعض (قوله وقال بعض السلف) الوال للحال أي وال الحال ان بعض السلف أيضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لا ثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال (قوله لكن ما لهم الى الجنة) قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم * أي رجال من الموحدين قصرنا في العمل فيجبثون بين الجنة والنار حتى يقضى الله تعالى بينهم بما شاء (قوله زمان فترة من الرسل) أي زمان تفقد النبي أو عدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم

عليه جماعة من أصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول ما فعلت المعتزلة (قوله وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفى الصفات القديمة عنه) في شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض واللفظ على الله تعالى والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة

بالاستحقاق واللفظ كل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة ووجوب العوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الآلام التي وصلت اليها هذا كلامه ولا يخفى انه كان الاولى أن يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه أشد انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعري والعدل ضد الجور وما تقرر في النفوس انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد اما انهم يثبتون العدل لله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ما تقرر في النفوس انه مستقيم واما انهم أصحاب العدل الغير الجائرين أو الثابتين على ما تقرر في النفوس انه مستقيم ولا يبعد أن يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر به قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان

(قوله ثم انهم توغلوا في علم الكلام) في القاموس أو غل في البلاد والعلم ذهب وبالغ وأبعد كتوغل والتشبت
 التعلق والتشبث بذيل الفاسق كناية عن دناءة رتبهم وسفالتهم في الفلسفة فبناءً أمرهم علم ليس على وجه الأحكام
 والاتقان وفي قوله في كثير من الأصول زيادة توخيخ اذ بناء الأصل الاسلامي على الفلسفة التي تنفيها أصول
 الاسلام خارج عن طور العقل ٥٦ نعم لا وصمة في الاقتداء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر

ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبهوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول وشاع
 مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لا يستأذه أبي على الجبائي
 ما تقول في ثلاثة أخوة مات أحدهم مطيعاً والآخرا صلياً والثالث صغيراً فقال
 الأول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث

عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه * قلت الكافر ينصرف عند الإطلاق الى المجاهر
 والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده

اطلاعتهم على المأمور به والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان
 العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى * وما كنا
 معذبين حتى نبعث رسولا * (قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر) حاصله
 ان الحسن رضى الله تعالى عنه انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو
 الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون
 اعتزالا عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في
 الكفر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم يحمل قول المعتزلة على ما قاله الحسن
 البصري رحمه الله تعالى بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافرا انه
 ليس بكافر مجاهر قلت هو منافق لا يثبت له ايمان لا تبياتها حيث قالوا ان أهل الملة في أسماء
 أهل الكبائر على أقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن
 البصري واتباعه متفقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في
 الحقيقة اثبات أمر مغاير للايمان والكفر والنفاق وتقل عن بعض المتأخرين من
 المعتزلة اننا لا ننفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الأحكام على الفاسق بل ننفيه
 بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق
 فيثبت لا يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان
 والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن

وقوله وشاع مذهبهم
 الى أن قال يقتضى
 انتهاء شيوعه بهذا
 الوقت وليس كذلك
 الا أن يقال المراد
 شيوع مذهبهم بين
 جميع الناس من غير
 مخالفة أحد الى ان
 قال الخ والأشعري
 أبو قبيلة من اليمن
 لانه ولد وعليه شعر
 منهم أبو موسى
 الأشعري من
 الصحابة والجبائي
 منسوب الى جبي
 بالضم والقصر وتشديد
 الباء وفتحها بمعنى
 كورة بخورستان
 لان أبا علي وابنه أبا
 هاشم منها لا قرية
 قرب يعقوبا ولا
 قرية بنهر وان منها
 أبو محمد بن علي بن
 حماد بن المقرئ ولا
 قرية قنرب هيت

منها محمد بن أبي العز كذا ذكره القاموس وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع
 بهرب كازرون وما ذكره في ثلاثة أخوة مجرى في كل ثلاثة أخوة كانت أولا والصغير ليس بمطيع أى متقاد
 للامر ولا عاص لانه ليس بمأمور (قوله الاول يثاب بالجنة) أى في الجنة والافئس الجنة ليس ثوابا ولا مستلزما له
 كيف والصغير في الجنة مع انه ليس بمثاب (وقوله والثاني يعاقب بالنار) فيه نظر والاولى بالجحيم (وقوله والثالث

لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم أمتني صغيرا وما أبقيتني الى أن
أكبر فأؤمن بك وأطيعك فادخل الجنة ماذا يقول الرب تعالى فقال يقول الرب اني كنت
أعلم أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك أن تموت صغيرا قال
الاشعري فان قال الثاني يا رب لم أمتني صغيرا لئلا أعصى فلا أدخل النار فماذا يقول

(قوله لا يثاب ولا يعاقب) * لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب
والعقاب في الجنة والنار يتأني كونهما دارى ثواب وعقاب لا نقول معنى كونهما دارى
ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لأن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب ولو سلم
فهو بالنسبة الى أهل الثواب والعقاب وهم المكفون عندهم وقد نص المعتزلة بان أطفال
المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فادخل الجنة دخولها مثابا بها
ومستحقا لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الايمان والاطاعة ونسب الدخول
الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار (قوله فكان الاصلح لك أن تموت صغيرا)

انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على أنه ليس بمؤمن بالايان الكامل بل هو منافق في
الاعمال قال لايمان المنفى هو الايمان الكامل الذى كان العمل جزأ منه فلا منزلة بين المنزلتين
أقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على
المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه
السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجرحية لا يدخل يده في ذلك الجرح فان
أدخل يده فيه علم انه كان لا يعتقد فانه هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق
ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما نقله في البداية (قوله يتأني كونهما دارى ثواب
وعقاب) يعنى ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب يعنى اللام وأصل اللام
الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو يتأني تحقق عدم الثواب
والعقاب فيهما (قوله ولو سلم) أى ولو سلم ان معنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان
كل من يدخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقتهما وهم عند المعتزلة المكفون
بناء على مذهبهم من ان ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما
عندنا فهو ترتب عادى فيجوز أن يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيحجى
تفصيله (قوله فالمراد بقوله فادخل الخ) لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم
في الصغار (قوله كما يدل عليه السياق) من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصي
(قوله ونسب الدخول الى نفسه الخ) أى الى نفس الصغير اشارة الى أنه يدخل الجنة
بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله (قوله وقس عليه قوله فدخلت) أى

لا يثاب ولا يعاقب
وان كان في الجنة
وكون الجنة دار ثواب
ليس بالنسبة الى كل
من فيه فان الملك فيه
ولا يثاب بل بالنسبة
الى المكثين (وقوله
فادخل الجنة) يعنى
به مثابا والا فهو غير
محروم من دخول
الجنة ولك ان تستغنى
بتفريع قوله فادخل
الجنة عن التقييد اذ
المراد الدخول المتفرع
على الايمان
والاطاعة والصغير
محروم عنه (وقوله
لو كبرت) من باب علم
أى طعنت في السن

ذهب معتزلة بصرى الى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تر كبحل أو سفه
يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبايى اعتبار في الانفع جانب علم الله فواجب ما علم الله
نفعه فلزمه ما لزمه

دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه ولتفرعه على الكفر والعصيان ولذا انسبه
الى نفس ذلك الصغير أى دخلت دخولا باختياره (قوله ذهب معتزلة بصرى) المقصود من
هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعرى قد أطال الكلام على نفسه في بهت الجبايى اذ يكفيه
أن يقول ان المناسب بحق الكافر المذهب أن لا يخلق أو يسلب عنه العقل ولا حاجة الى
ذكر حال الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصود الاشعرى ابطال مذهب معتزلة بصرى
واسكانه على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى أنه انما يتم في مادة الصغير والعاصى وأما ذكر
مادة المطيع فهو لا رخاء العنان وطلب البيان (قوله قالوا تر كبحل أو سفه) لانه ان علم
الله تعالى بما هو أتمع للعبد في دينه وتر كبحل أو سفه لا يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه
الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تأمل والاولى أن يقال تر كبحل أو جهل (قوله
فأوجب الخ) أى أوجب الجبايى على الله تعالى أن يعطى العبد ما علم نفعه في دينه (قوله
فلزمه ما لزم) أى لزمه أمر عظيم لا يمكن أن يعبر عنه معينا وهو السكوت في مادة العاصى
لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه أن لا يخلقه أو يميته صغيرا أو يسلب
عنه عقله قال الفاضل الاسفراينى في دفع الزام الاشعرى عن الجبايى بان له أن يقول
الاصلح واجب على الله تعالى اذ لم يوجب تر كبحل حفظ اصلح آخر فوقع بالنسبة الى
شخص آخر فله كان امانة الاخ الكافر موجهة لكفر أبويه وأخيه اكمال الجزع
على موته فكان الاصلح لهم حيا ته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له
ولعله يوجد في نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلراية الاصلح لكثير بن فات
الاصلح له أقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو
الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه لاجل اصلح شخص آخر ظلم في حقه
يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب عنه اذا كان المراد بالاصلح الاوفق
للحكمة فان الحكمة تقتضى ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى
وقيل أيضا في دفعه بان الجبايى لا يقول بان الابقاء وابطال الانفع واجب عليه تعالى
حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل
والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاصى ولا يخفى ان وجوب اللطف على
الله تعالى عند المعتزلة أمر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المحيب خلط أحدهما
بالآخر قال في المواقف وأما المعتزلة فواجبوا على الله تعالى بناء على أصلهم أمور

(قوله فبهت الجبائي) البهت كالنصر الاخذ بغتة والخيرة وفعلهما كعلم ونصر وكرم ومجهول أيضا والصفة مبهوت لا باهت ولا بهت يقال قد أطل الشيخ الأشعري المسافة على نفسه في الزام الجبائي ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لا تنفع عنه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهته وليس بشيء لان للعبد اختيارا تاما على أصلهم حتى يجعلون ارادة الشر منه غالبية على ارادة الله خيره فيجب على الله أصلح هو تحت قدرته قيل لا يلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم وانما يلزم معتزلة ٥٩ بصره الذين مذهبهم وجوب

الاصلح بمعنى الا نفع في الدين والجبائي منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فواجب عليه تعالى ما علم نفعه وبعضهم اعتبر جانب الا نفع سواء كان في علم الله تعالى أنفع أولا فواجب تعرض ما علم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم امانة الكبير بل امانة الصغير ونحن نقول قد اراد الله ظهور الحق وغلبة اهل السنة والجماعة والا فلم يكن البهت واجبا على الجبائي فله أن يقول الاصلح واجب

الرب فبهت الجبائي وترك الأشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأي المعتزلة واثبات ماورد به المنة ومضى عليه الجماعة

وبعضهم لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعرضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شيء

الاول اللطف وفسروده بأنه القسعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبغثة الانبياء والساني الذواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد (قوله وبعضهم) أي بعض معتزلة بصره لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى أن يعرضه للثواب والدخول في أعلى المنزلة وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان ما هو الواجب على الله تعالى هو تعرضه للثواب وبلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى قلت تعرض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات محنونا (قوله بمعنى الاوفق) يعني ما تقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد

على الله اذ لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر فوقعه بالنسبة الى شخص آخر فاعله كان امانة الاخ الكافر موجهة لكفر ابويه وأخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله كان في نسله صلحاء وكان الاصلح لهم ايجادهم فلما مصلحة الكثيرين فات الاصلح له ولا تلمني فيما ذكرت لك مع ان امداد شيخ السنة أحق سببا وهو أستاذ أبي اسحق الاسفرائيني الذي هو واحد من آبائي الذين أفتخر بهم وأغلب في النسب بهم من سواني لاني لا أقدر أن أكرم الحق وان كان على وهو خير عصام يعتصم به لدى لله الحمد على خير نعمه ومزید لطفه وكرمه

(وقوله فسموا) أى أولا فلا يرد تسمية الماتريديّة أيضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم أو ضمير سمو المن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة ولك ان تجعل الماتريديّة داخلة فيمن تبعه لانه أول من سعى في ابطال مذهب المعتزلة وأحيانا ورد به السنة وان كانوا مخالقيين له في بعض المسائل اذ بهذا لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعتهم أعنى الاستاذ أبا اسحق الاسفرائينى أسكنهما الله فراديس الجنان (قوله ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية) أى اللغة العربية وخاض فيها الاسلاميون قال صاحب الكشف الخوض الدخول في الباطل واليهود كره في تفسير قوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا وكما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن أن يكون للتمكن من رد مذهب المعتزلة المتشبهين بأذيال الفلاسفة في كثير من الاصول بل هو أنسب بحالهم والكلام الخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين ففي ضمير ادرجوافيه مساححة ٦٠ واستخدام ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو

فسموا أهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثير من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها ولم جروا الى أن أدرجوافيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتبين عن الفلسفة لولا اشتغالها على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين

(قوله فسموا أهل السنة والجماعة) وعم الاشاعة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار وفي ديار ما وراء النهر أهل السنة والجماعة هم الماتريديّة أصحاب أبى منصور الماتريدى وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها

في الدنيا أو في الدين أو في كليهما أو لم يكن فحينئذ لم يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى (قوله أبو منصور الماتريدى) هو تلميذ أبى نصر العياض تلميذ أبى بكر الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى من أصحاب الامام الاعظم أبى حنيفة الكوفى رحمه الله كذا في شرح المقاصد (قوله كمسئلة التكوين وغيرها) من مسئلة الاستثناء في

موجود أو المعلوم من حيث يتعلق بها اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله (معظم الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات) ولم يتعرض بوجه ادرج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام وخالفه السيد السند شريف الأئمة في ذلك وقال

يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية

الايان

الى المنطق وشرح الشارح تشييعا مفرطاً في تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق معه كيف وجعل العلم الشرعى محتاجا الى الفلسفة بوجوب ارجاع المسلمين اليها مع انهم ينعون عنها فلذا جعل المنطق جزءاً من الكلام لئلا يحتاج أعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا تبين انه لا يلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الادلة السمعية جزءاً منه لان احتياج أعلى العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعى لا يحذور فيه (وقوله وهذا هو كلام المتأخرين) يتجه عليه انه لا يتعين بما ذكره كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات ونحو من الرياضيات ويمكن أن يدفع بأن المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لا شغل له به بل بكلام القدماء فلا يهملونه الا تعينه وانما مطمح نظره الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفي

(قوله وبالجملة هو أشرف العلوم) أي ما يطلق عليه الكلام في الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلاثة لا تعدوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج وعد بعضهم كون المسائل أقوم من جهاته وجعله السيد السند راجعا الى قطعية الحجج وأما كونه محتاجا اليه لاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الإسلامية فلم يعد من جهاته لكنه مما يتلقاه العقول بالقبول وربما يتكلف راجعا إليها واحد من الثلاثة فارجع فطنتك الكافية هل تجدها بذلك الوافية ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذي موضوعه ذات الله تعالى وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يخص بهذه العلم اذ براهين العلم لا تكون الا حججا قطعية فالأولى وكون حججها براهين مؤيدا أكثرها بالأدلة السمعية (قوله وما نقل عن السلف الخ) وهذا ما قيل قول أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه لا يجوز الصلاة خلف المتكلم وإن تكلم بحق لأنه بدعة بأنه يعني أن المتكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طاب التوحيد بالكلام فقد تزدق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال عليكم بدين العجائز فقد دفعه صاحب المواقف في بعض النسخ والقاصد الى افساد عقائد ٦١ المسلمين وفي بعضها والقاصد

عقائد المسلمين وحينئذ

معنى الفصل الكسر
على أي وجه كان
أو الكسر بالنصف
ذكره القاموس (قوله
ثم لما كان مبنى علم
الكلام على
الاستدلال بوجود
الحداث على وجود
الصانع) الأولى

وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الإسلامية وغايتها الفوز بالسعادات الدنيوية والدينية وبراهينه الحجج القطعية المؤيدا أكثرها بالأدلة السمعية وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والافكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود الحداث على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكلام بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقيق العلم بهما ليتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الالهي

الاستدلال بالحداث لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال وليعلم الاستدلال بوجود الحداث و بأحواله وكأنه أراد ان المبني مشتمل على الاستدلال بوجود الحداث لانه قد يكون بأحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليظهر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث أو الحدوث مع الامكان كما هو طريقهم وأما طريقة الحكم فلا استدلال بالامكان وظاهر العبارة هو أول الطرق والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا أفعاله اذ بعضها سمعيات كالكلام وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها في الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات وكلمة من ابتداء أي ثم الاستدلال منها فيقول الى معنى الباء فاندفع ان الصحيح ثم بها والاظهر ان تقدير قوله ثم منها الى السمعيات ثم الوصول منها الى السمعيات لان الاستدلال منها والا لكان المناسب على السمعيات ولا حاجة الى قوله وتحقيق العلم بها لان التنبيه على الوجود يستلزم تحقيق العلم بها وتصدير الكتاب بالتنبيه لا بالتنبيه الذي هو فعل المؤلف في العبارة مسامحة ولا يخفى ان التنبيه لا يخص وجود ما يشاهد بل يعنى المشاهد وغيره وكأنه أراد جنس ما يشاهد هذا ثم أقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت علم حقائق الاشياء وتحقيق العلم بها اذ لو لم يثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار

وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع في مقاصد الكلام فسرع ابطال قول السوفسطائية فاذا صدر الكتاب بقوله قال أهل الحق (قوله قال أهل الحق) أهل الامر واليه وأهل المذهب من يتدين به فالمعنى الاول يناسب المعنيين الاولين للحق ٦٢ والثاني البواقي والمعنى الثاني للحق أنسب بقوله قال والثالث بالعالم الذي فيه

فقال (قال أهل الحق)

(قوله فقال قال أهل الحق) الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد أهل الحق في هذه المسئلة وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم ويحتمل ان يراد أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتداد بهم فكأنهم هم القائلون

الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ما سيجيئ (قوله الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب الخ) أي الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح أن تكون مقول القول ولا يرد انه يلزم على هذا التقدير أن يكون قوله خلافا للسوفسطائية أيضا مقول القول فيكون هو أيضا مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة عند أهل الحق يابى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح أن يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول أي قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله الالهام المقصود بالقاء معنى في القلب الخ جملة اسمية وقعت حالا أي قال أهل الحق وأسباب العلم منحصره في الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والخان انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول بل قيد له فلا يلزم شيء مما ذكر والفاضل الجلي أجاب عن الالبابانه مجوزا أن يكون إعادة لفظ عند أهل الحق في قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة الخ للتاكيد انتهى ولا يخفى أن هذا الجواب مما يباهه الطبع السليم اذ هو ليس محل التاكيد مع انه يلزم أن يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في الثلاثة كما سيجيئ (قوله ويحتمل الخ) أي على تقدير أن يكون مقول القول هو قوله حقائق الاشياء مجوزا أن يكون المراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع أن غيرهم أيضا مشاركون لهم في هذه

ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقائق وتحقق العلم بها كما يتبادر من سياق كلام الشارح فاعرفه والقول باحتمال أن يكون المقصود بالنقل مجموع ما في الكتاب من العجائب فانه يمنع قوله خلافا للسوفسطائية اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لا يخفى وقوله فيما بعد والالهام ليس من أسباب معرفة الشيء عند أهل الحق فبناء ما بني على هذا الاحتمال كالرقم على الماء والتمسك بالخيال ثم الحق من أسماؤه تعالى أيضا وجاء بمعنى الجسزم والاحتياط أيضا فالتعبير على

الاول عما عدا السوفسطائية بأهل الحق

المسئلة

لانهم أثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما أنكروا حقائق الاشياء علم ثبتوا الحق تعالى والتعبير عن أهل السنة والجماعة على الثاني بأهل الجسزم والاحتياط مناسب جدا فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جرى عليه

الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعي العقل ما أمكن وهو الجزم والاحتياط (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) من فتح
الباء رعاية لكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع إياه فقد غفل كل الغفلة لأنه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق
في هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق وقوله وقد يطلق على الأقوال
الظاهر فيه على القول (وقوله باعتبار الاشتغال على الحكم) يفيد تقييد القول ٦٣ بالخبري والمطابق دون

العقائد والأديان

والمذاهب لأنها

لا تشمل غير الخبري

بل هو مجرد تقييدها

بالمطابقة وبالحيثية

(قوله وأما الصدق

فقد شاع في الأقوال

خاصة) يعني دائرة

الحق أوسع محيط بما

لا يحيط به الصدق

فذا اختير على الصدق

ليذهب نفس السامع

في وصف أهل الحق

كل منذهب ممكن

(قوله وقد يفرق بينهما)

بأن المطابقة تعتبر في

الحق من جانب

الواقع وفي الصدق

من جانب الحكم *

فان قلت لو كانت حقيقة

الحكم مطابقة للواقع

إياه لكان الحق هو

الواقع ولساغ أن يقال

وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتغالها
على ذلك ويقابله الباطل وأما الصدق فقد شاع استعماله في الأقوال خاصة ويقابله
الكذب وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق

(قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد تفتح الباء رعاية لا اعتبار المطابقة من جانب الواقع
بإحاطة الحيثية لكن لا يلائم قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ (قوله فقد شاع
استعماله في الأقوال خاصة) يشير إلى أن الصدق قد يطلق على غير الأقوال قال في حواشي
المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق (قوله تعتبر في الحق من
جانب الواقع)

المسئلة للاعتداد بهم وللإشارة إلى أن غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة (قوله قد تفتح
الباء) أي تفتح الباء رعاية لكون المعبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وإنما
تحصل تلك الرعاية بإحاطة الحيثية أي الحكم المطابق من جانب الواقع وتحصيل تلك
الرعاية من حيث أنه مطابق للواقع إذ لو لا اعتبار الحيثية وملاحظة الصدق تعريف
الحق على الصدق أيضا إذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع لأن المطابقة بين
الشيئين تقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المتاعلة لكنه ليس
من حيث أنه مطابق بل من حيث أنه مطابق على ما سيجي (قوله لكن لا يلائم قوله
الخ) فان قوله وأما الصدق الخ يدل على أن الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال
وشيوع الصدق في الأقوال دون الحق لا بحسب المفهوم إذ على تقدير فتح الباء يفهم
الفرق بحسب المفهوم وأما قوله وقد يفرق فلا يدل على أن الفرق بينهما بهذا الاعتبار
ليس مبنيًا في السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحًا يكون
بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق الخ إذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى
يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل (قوله يشير) الإشارة مستفادة من الشيوع

واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما على أن البطالان نهاية الذم ولا ذم للواقع بعدم مطابقته
للاعتقاد وإنما يعود الذم إلى الاعتقاد * قلت في تفسير الحقيقة بمطابقة الواقع للحكم مسامحة وحاصله كون الحكم
بحيث يطابقه الواقع كما أن معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون وصفه للاعتقاد دون الحكم
فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لفائدة تحقيقه وعدم بطلانه فالفائدة في صفه بمطابقة الواقع إياه * قلت
الفائدة البالغة في ثبوته بحيث صار مستحقًا لأن يعتبر أحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة في الثبوت من

الحكم الا انه مركب فلا يشتق منه له صفة كذا أفاده الشارح في نظائره ولبعض
الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى
قال معني ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع

وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة الواقع لكن المفهوم الحاصل من
مطابقة الواقع اياه أعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم ألا ترى انه يصح أن يقال
الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معني مطابقة الواقع اياه هو بعينه معني كون
الحكم بحيث يطابقه الواقع تامل (قوله الا انه مركب) جواب عما يقال انه لو كان
صفة للحكم لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم حق (قوله كذا
أفاده الشارح) حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها
فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبديا للفاعل أعني الفاعلية
فهو صفة الفاعل وان كان مصدرا مبديا للمفعول أعني المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح
حملة على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم أجاب باننا نسلم بانه ليس صفة اللفظ فان الفهم
وحده وان كان صفة الفاعل وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ
صفة اللفظ فان معني فهم المعنى من اللفظ أو انفهام المعنى منه هو معني كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفردة يصح ان يشتق منه صفة تحمل
على اللفظ وفهم المعنى وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل أن
يقال اللفظ متفهم منه المعنى (قوله ولبعض الافاضل) أراد به السيد الشريف حيث
رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة
اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه
يستلزمه وأين الاستلزام من الاتحاد فلا ولي أن يقال ان امثال هذا محمول على التسامح
من القوم واعتمادهم على ظهور أن الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد أن
يقصد بتعريفها به ما هو صفة اللفظ أعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم
المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا تشبهه فالتقصود
من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى (قوله قال معني الخ) يعني اذا
لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على التسامح على ما حقه بعض الفضلاء
يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالة عليه واعتمادا على
فهم السامع قال المحشي المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور أولا في اعتبار
المطابقة هو الحكم أيضا في الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر
في اعتبار المطابقة أولا حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذي يلاحظ أولا في حصول

ما به الشيء هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبيهاً على أن الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وإن الفرق بينهما أقل كما يدل عليه قوله وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور مما ذكره صاحب التجريد من أنه نطاق الماهية غالباً على الأمر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود وهذا قال بعض المحققين بمعنى الوجود الخارجي وهو المتبادر عند الإطلاق وحمل قوله وقد يقال على أنه قد يقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقائق الأشياء تنبيهاً على أن حمل الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة ضعيف لأنه يجه عليه ما يحتاج في دفعه إلى تكلف كما ذكره بقوله فإن قيل الخ بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد أجمعوا على أن الماهية مشتقة عما هو يعني مأخوذة عنه بالحق يا النسبة ولو قيل بأنهم مأخوذة عما هي لكان أقل اعلالا وهو يعد في صحة الحاق يا النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير وأظن أنه منسوب إلى لفظ ما وأصله مائية قلبت الهمزة هاء كما قال هياك في إياك وله نظائر فإنه يقال لما

٦٧

يحتاج به عن السؤال بكيف

كيفية نسبة إلى لفظ

كيف ولما يحتاج

به عن السؤال بكم

كمية نسبة إلى لفظ

كم والمراد بقوله ما به

الشيء هو هو ما به

الشيء هو الشيء

بمعنى أمر باعتباره

مع الشيء يكون

الشيء هو الشيء ولا

يثبت باثباته للشيء

الا نفسه بخلاف

الجزء والعارض

فإنه باعتباره مع

ما به الشيء هو هو

(قوله ما به الشيء هو هو) * لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية * لا نأقول الفاعل

ما به الشيء موجود

هذا المفهوم اعني كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لأنه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدماً ومؤخراً ولا يخفى أنه ثابت على هذا التقدير تأمل (قوله لا يقال هذا صادق) يعني أن الظاهر أن يكون الباء في قوله ما به للسببية والضمير أن للشيء فاعله في الأمر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك أنه يصدق على العلة الفاعلية لأن الإنسان مثلاً إنما يصير إنساناً تامتمايزاً عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وإيجاده إياه ضرورة أن المعدوم لا يكون إنساناً بل لا يكون متمملاً عن غيره لما قرر من أنه لا تمايز في المعدومات فيلزم أن تكون العلة الفاعلية ماهية معلولاتها وهو باطل (قوله لا نأقول الفاعل ما به الشيء موجود الخ) أي الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك إما لأن يكون أثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتباً له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه

الشيء وإثباته للشيء يكون الشيء غيره فأنك إذا اعتبرت مع الإنسان الإنسان لا يكون الإنسان إلا الإنسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الإنسان والناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الإنسان الضاحك وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعقله بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات ليست في مقام الدفع الاتصافات وهي أن أحد الضميرين زائد ويكفي ما به الشيء هو أي ما به الشيء الشيء لأنك عرفت أن الضمير الأول ضمير الفصل لا قادة أنه ما به الشيء وليس إلا الشيء وليس ضمير أراجعا إلى الشيء ومما ذكره الشارح في شرح المقاصد أن هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال أن الماهية غير مجعولة والا لا تنقض بجعل الماهية ماهية وأنه يرد على كل تقدير الذاتي لأنه ما به الماهية الماهية وأن كلمة الباء الدالة على السببية تقتضي الاتينية وقد يقال هو هو علم في الاتحاد به متعلق باتحاد المنصود منه فالعنى ما يتحد معه الشيء وليس بشيء فإن هو هو علم في اتحادها ولا يرتبط به الشيء بل يكون زائداً

لامابه الشيء ذلك الشيء اذا الماهية ليست بمجعل جاعل * فان قلت الشيء بمعنى الموجود
فيرد الاشكال * قلت بعد التسليم فرق بين مابه الموجود موجود وبين مابه الموجود
ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول

الوجود و يصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم الفائلون بان الماهيات مجعولة
فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع
ثم العقل ينتزع منها الوجود و يصفها به مثلاً ماهية زيد تستتبع الفاعل في الخارج ثم
يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الاعتبار باعقياً انتزاعياً كما أنه يحصل من
الشمس اثر في مقابلها من الضوء المخصوص و ليس هناك ضوء متقرر ثابت في نفسه
تجعله الشمس متصفاً بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود و يصفه به فيقول وجد الضوء
بسبب الشمس و اما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها
ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم الفائلون بان
الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج و وجودها
فيه بمعنى أنه يجعل الماهية متصفاً به في الخارج و اما الماهية فهي اثره باعتبار الوجود
لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه و لا من حيث كونها تلك الماهية
بان يجعل الماهية ماهية فعلية كالاتقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج
اما بنفسه و اما باعتبار الوجود (قوله لامابه الشيء الخ) يعني ليس اثر الفاعل كون
الشيء ذلك الشيء بل انما نفس الماهية أو الماهية باعتبار الوجود و اما كون
الماهية ماهية فليس بمجعل جاعل ضرورة أنه لا معايرة بين الشيء و نفسه حتى
يتصور بينهما جعل و اما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لا في نفسها
فان الماهيات متميزة بعضها عن بعض في نفسها و لا مجال للنزاع في هذا وان فسر بعضهم
قولهم الماهية مجعولة أو غير مجعولة به اذ لا يعقل صحته على ما يشهد به القطر السليمة
انما النزاع في كون الماهيات مجعولة أو غير مجعولة بالمعنى الذي مر من ان اثر الفاعل
نفس الماهيات أو الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء و ان
هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة و اما من يقول
بان الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب أحد الى ان الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك
الماهية ماهية اذ لا معنى له فلا يصلح محلاً للنزاع و ان شئت مصداق ما ذكرناه فعليك
الرجوع الى شرح المواقف و الحواشي الشريفة على شرح حكمة العين و شرح الزوراء
للمحقق الدواني (قوله فيرد الاشكال) اذ يصير محصل التعريف مابه الموجود موجود
و هذا يصدق على العلة الفاعلية (قوله قلت بعد التسليم الخ) يعني لا نسلم أولاً ان الشيء

وبه يظهر ان الضميرين للشيء وقد يجعل أحدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل
لكن ينتقض ظاهر التعريف حينئذ بالعرضي اذ الضاحك مابه الانسان ضاحك

ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصلح ان يعلم ونجربته ولو مجازا وان سلمنا باعتبار
ان الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا
بحسب الاستعمال لكن فرق بين مابه الموجود وهو وجود فانه الفاعل وبين مابه الموجود
ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي يسببه الشيء الموجود متصف
بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي يسببه الشيء الموجود هو ذلك
الشيء الموجود الممتاز عن جميع ماعداه وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون
هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل تأثيره اما في نفسه أو في اتصافه بالوجود
على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا
من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا
كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما
(قوله وبه يظهر) أي بما ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية مابه الشيء وذلك الشيء
(قوله وقد يجعل احدهما) أي الثاني اذ لا صحة لجوع الاول لان الضمير الثاني محمول
على الاول والمحمول انما هو الماهية لا الذات فالمعنى الامر له الذي يسببه الشيء
ذلك الامر بمعنى أنه لا يحتاج في ثبوت ذلك له الامر الى غير ذلك الامر فيرجع محصل
التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم بانه لا يعمل بثبوت الذات (قوله فلا
يتوهم الاشكال الخ) اذ الفاعل ليس الامر الذي يسببه المعلول ذلك الفاعل لعدم الحمل
بالمواطاة بينهما (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي) انما قال ظاهر
التعريف لان ما ل التعريف على ما بيناه هو أن لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك
الامر والعرضي ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازما أو مقارفا
يحتاج الى أمر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوت سواء كان نفس تلك الماهية أو غيرها
مثلا الانسان في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منشا كونه ضاحكا أعني التعجب لكن
بقي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج
الى أمر غير الناطق لان ثبوته له غير معال بشيء أما بالتعريف ظاهرا وأما بنفس الذات
فلتقدمه عليها فاقاله الفاضل الجلي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطنا سهو ولعل
الحشي انما يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن
العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الخ فدخل الذاتي في تعريفها
لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم

(قوله كالحيوان الناطق للإنسان) فيه انه يمكن تصوّر الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصوّر الحمل لا يستلزم تصوّر المفصل انما لا يمكن تصوّر الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصوّر المفصل بدون الحمل فبناء هذا الكلام على ايهام العكس الا أن يقال المراد بالمثل مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن المساهية ولهذا لا يجوز أن يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق الجواب في قولنا ما الا انسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع مفصل المساهية موضعها كما لا يخفى على من سلك مباحث المتكول في جواب ما هو وانما مثل بقوله الحيوان ٧٠ الناطق ليحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان (قوله بخلاف

كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصوّر الانسان بدونه فانه من العوارض

وجعل هو معنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا ولو قيل في التعريف ما به الشيء وهو ان كان أخصر (قوله مما يمكن تصوّر الانسان بدونه) أي بالكنه

في ابتداء مبحث المساهية من الامور العامة ببيان الفرق بين المساهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشبه المساهية بالعوارض فيما اذا عارض الشيء لنفسه كالكنى للكنى بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلى والجزئى فتدبر (قوله وجعل هو هو الخ) رد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء في به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضى لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطأة اعنى حمل هو هو واتحاد المتبايرين في الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذى وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب مع ان الوجه الصحيح هو ان يكون الباء للسببية والضمير ان للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون الحدود مساهية للحد اذا يصدق عليه انه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك (قوله هذا) أي خذ هذا أي خذ ما ذكرنا (قوله لكان أخصر) لكن الذى ذكرنا أظهر وأسبق الى الفهم (قوله أي بالكنه) أي المقصود منه دفع

مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصوّر الانسان بدونه) يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود وعلى الاول يختص البيان ببعض ما ليس بمساهية وعلى الثانى يعنى كل ما ليس بمساهية من الذاتى والعرضى فانه يمكن تصوّر الانسان بدون تصوّر ذاتيه بان يتصور بالوجه لا بالكنه وأيضا يمكن تصوّره اخطارا بدون تصوّر ذاتيه

ولا زمه البين كذلك (وقوله فانه من العوارض)

اما أن يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما أن يرجع الى ما يمكن تصوّر الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن بالحمول ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه يستفاد منه ان العرضى محمول يمكن تصوّر الشيء بدونه فيدخل فيه الذاتى لانه يمكن تصوّر الشيء بدونه بأن يتصور بوجه ما بل مفصل المساهية كما عرفت وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه لا يمكن تصوّر الشيء بدونها لكنه يمكن تصوّر المساهية اخطارا بدون تصورها كذلك ولا ينفع لدفع الخرج بأنه يمكن تصوّر المساهية بدون اللازم الب

لان معنى اللزوم أن يكون اخطار الشيء مستلزما لتصوير الخارج فيصح أن يتصور الماهية بدون لازمها تصويرا غير اخطاري لانه غاية ما قيل انه يكفي في اللزوم استلزام الاخطار لتصوير الشيء ولا يلزم ان يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه أصلا ولا ينفع أيضا ما قيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور ٧١ اللازم عقيب زمان تصور

اللزوم قائم از عن
الذاتي لان غاية الامر
أن يقال يكفي في
اللزوم ذلك ليصح
الحكم بلزوم
النتيجة للمقدمتين
وأن لا يمكن اجتماع
الاحكام في زمان
واحد واما ما لا لزوم
مع معية زمان التصور
كافي المتضابقين فما
لم يقل به أحد (قوله وقد
يقال ان الماهية
باعتبار تحققها الخ)
اعتبار التحقق على
وجه العروض
واعتماد الشخص
على وجه الجزئية
لان الهوية في المشهور
هو الشخص وهو
الركب من الشخص
ففي العبارة اغلاق
ويمكن أن يدفع بان
المراد بالشخص
المعنى المصدري
أي باعتبار كونه

وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة

وأما تصويره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي أيضا قيل عليه استفادته ان الذاتي مالا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه الا لازم البيئة بالمعنى الاخص

ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم أن تكون الذاتيات أيضا داخلية في العوارض فانه يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور الوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد بالتصور في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه التصور مطلقا ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى أن ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصوير الشيء بالكنه بدون تصور ذاتياته وما هيته محال قال الفاضل الحشى لا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغي أن تخرج أجزاء الماهية عن تعريفها كما تخرج عوارضها عن تعريفها مع أنه على تقدير ارادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلية فيها أقول مقصود الشارح من قوله بخلاف الخ بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والكلى فكان محل أن يتوهم أن حقيقة المعارض والمعرض واحدة وأما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله ما به السببية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها (قوله وأما تصويره بالوجه الخ) بيان لسبب تفسير التصور بالتصور بالكنه يعني لو لم يفسر به لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه أيضا أي كما أنه يمكن تصويره بدون العرضي (قوله قيل عليه استفاد الخ) يعني استفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصور بدونه ان العرضي ما يمكن تصور الشيء بدونه والذاتي بخلافه أعني مالا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه الا لازم البيئة بالمعنى الاخص أعني ما يتنع انفكا كما عن الشيء ويستلزم تصوره تصويرها اذ يصدق عليها أنه لا يمكن تصور الشيء بدونه ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي منعا وكذلك

متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون الشخص بمعنى التعيين جزءا منه وبالجملة لا يتجه ما قيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة للشخص والمشهور انه نفس الشخص المركب من الشخص

وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم انما هو
تصور الملزوم بطريق الاخطار على ما نص عليه في

ينتقض تعريف العرضي بهما جمعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل
للمسافة اذ يكفي أن يقال أنه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى
الاخص اللهم الا أن يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض
على تعريفهما ودفعه عنهما وحينئذ يكون ضمير قوله فيرد عليه راجعا الى كل واحد من
التعريفين تأمل (قوله وجوابه الخ) يعني لا نسلم الاستفادة أولا فان بيان حكم العرضي
لاجل مغايرته بالمساهية لا يستلزم أن يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم
الاستفادة لا نسلم ان الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف أي بحيث تصلح
أن تكون معرفا للذاتي مساويا له لا يجوز أن يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره
كما ان ما ذكره أعني ما يمكن تصوّره بدونه ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من
التبعية في قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص
ثلاث الاولى أن يمنع رفعه عن المساهية على معنى أنه اذا تصوّر الذاتي وتصورت معه
المساهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى أنه ليس يمكن تصور
المساهية الا مع تصوّره ومع التصديق بثبوته لها وهما ليستا بخاصتين مطابقتين لان
الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى
تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصوّر الشيء
بدون الذاتي أنه لا يمكن تصوّر ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان
بطريق الاخطار بأن يكون ملحوظا قصدا وبالذات أولا بأن يكون ملحوظا تبعا اذ
ليس تصوّر ذلك الشيء الا تصوّر ذاتياته فلا يمكن بدونه أصلا والمستلزم لتصور
اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بأن يكون الملزوم ملحوظا قصدا
وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم
متصورا بطريق الاخطار والقصد واللازم أن يكون الذهن منتقلا عن ملزوم واحد
الى لازمه والى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى تحصل اللوازم بأسرها في الذهن وهو حال فلا
يصدق تعريف الذاتي عليهما فان قيل قد صرح السيد الشريف قدس سره في حاشية
المطالع بأن الخاصة الثانية للذاتي أعني ما لا يمكن تصوّره بدونه مما لا بد فيه من تصور
الذاتي والمساهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار المساهية فضلا عن تصورهما
قلت المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة انها تصديق لا بد فيه من تصور
طريقه بالذات لا استلزام تصورهما تصوّره يرشدك اليه عبارته (قوله على ما نص عليه في

حواشي المطالع فامكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي وأيضاً زمان تصور
اللازم غير زمان تصور الملزوم فانفك في هذا الزمان بخلاف الذاتي

حواشي المطالع (قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله بأن المستلزم لتصور
اللازم تصور الملزوم التفصيلي فربما يطرأ على ذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا
يستمر اندفاعه أي اذا تصور الملزوم وكان ملحوظاً قصداً لخطر البطلان استلزم تصوره
على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقام بحث نص عليه في حواشي المطالع
فليرجع إليه (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم) جواب ثان عن الايراد المذكور يعني
ان معنى قولنا الذاتي ما لا يمكن تصوره شيء بدونه انه لا يمكن تصوره الشيء بالكنه في
زمان لا يكون الذاتي متصوراً في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالكنه لا يكون
الا تصور ذاتياته فيكون تصوره عين تصور ذاتياته فلا بد ان يكونا في زمان واحد
بخلاف تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم
مغاير لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشئ في زمان واحد اذا كان
زمان تصوريهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لا تفك كما عنه
في زمان تصوره فلا ينتقض خد الذاتي باللازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم معد
لتصور اللازم لا سبب موجب له والالما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل
بالضرورة ثم ان محقق معنى اللازم بين المعد والمعلول مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم
من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع ان
المبادئ معدة للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور
الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل أن يمنع تغاير
زمانى التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شئين يرد
عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك أيضاً تأمل والاولى في الجواب أن يقال معنى
عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه كما ان معنى امكانه
بدون العرضى امكان ملاحظته مجرداً عنه انتهى كلامه ان اراد انه معد حقيقة فهو باطل
لان المعد ما يمتنع تصور اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه
وتصور الملزوم قد يجتمع تصور اللازم وان اراد أنه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما
يدل عليه قوله مع ان المبادئ معدة فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها
وتسمية المبادئ معدة على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح
الرسالة فهو لا يفيد اذ حينئذ يجوز اجتماعهما فيرد عليه نقضاً على تقدير الاجتماع وهذا
البحث مندرج في قوله ولقائل أن يمنع تغاير زمانى التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى

وهذا القدر يكفينا في هذا المقام

اللزوم الذي اعتبره في اللوازم البيئة هو ان يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم
وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة ومنع تغاير
زمانى التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله والا فهو غير موجه وحاصله ان
الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم في جميع
الملزومات بالنسبة الى لوازمها البيئة لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه أصلا بل
يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلية
في مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها اطرافها كانت
الاعدام موقوفة عليها أولا يتوقف شئ عنهما على الآخر كالتضايقين فانهما يحصلان
معاً من غير ان يتوقف أحدهما على الآخر والابطال المعية وخلاصته ان التلازم
منحصر في العلة والمعلول أو بين معلولى علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة
يكون زمان تصور الملزوم مغاير الزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان
تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر ان اعتراض
الحشى المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جوابه الثانى لا يجرى في الاعدام بالنسبة الى
ملكاتها وفي المتضايقين مبنى على عدم التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التأمل
ان وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا
بالذات لتصور الذاتى ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحد وبخلاف
اللزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب
الحق ما ذكره بقوله والاولى الخ وحاصله ان فى الذاتى تصور الذات بدونه غير ممكن
لان وجوده عين وجودها كما ان المتصور أيضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن
لكن المتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان فى الكليات
الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئى فان الفرض
والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك فى حواشى السيد الشريف قدس سره على شرح
مختصر الاصول (قوله وهذا القدر يكفينا في هذا المقام) يعنى هذا القدر من الانفكاك
أعنى كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا فى الفرق بين الذاتى
واللازم وأما فى قسمه الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك
بمعنى الاتصال وعدم الاستعقاب فى هذه الإشارة الى دفع ما يتوهم أن القول بالانفكاك
يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الاتصال وعدم

وقيل أيضا ان أريد بالامكان الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضي وهو باطل وان أريد بالامكان العام فهو حاصل في الذاتى أيضا وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرضى لا به ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد أعنى تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى المقيد أعنى كون تصوره بدونه وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور

الاستعقاب لا المغايرة لزمان تأمل (قوله وقيل أيضا الخ) اعتراض ثان على قوله مما يمكن الخ يعنى ان أريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص أعنى سلب الضرورة عن جانبى الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو محال اذ المعارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والام يمكن عارضا اذ يصير محضه ان تصور كنه الانسان بدون العرضى وتصوره لا بدونه أعنى به ليسا ضروريين فيكون تصور كنه الانسان بدون العرضى وتصوره لا بدونه جائزا اذ لو امتنع لوجب أن يكون تصور كنهه بدونه ضروريا هف وان أريد بالامكان الامكان العام أعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين فهذا المعنى حاصل في الذاتى أيضا اذ كما يصدق على العرضى ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتى ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع (قوله وجوابه الخ) يعنى أنا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ومنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضى بأن يكون هوسيا لحصوله الذى هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضى بأن يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعنى معه لا به اذ المقابل بقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقرونا بغير العرضى وتصوره معه ليسا ضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز ان تصور الشيء بالكنه بحيث يلزم تصور الامور العرضية من الوازم البينة أقول وهذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة أما لو كانت للسيدة فالقابلة بدونه لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم (قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد) يعنى ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضى أو به ليسا ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضى وأما الواعتر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور

على أن تصور الكنه بالعرضي غير ممتنع وإن لم يطرده ويمكن اختيار الثاني بأن يراد
الامكان العام من جانب الوجود أي ليس عدمه ضروريا

المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون
العرضي ممكن بمعنى ليس وجوده ولا عدمه ضروري بالمعنى أنه قد يحصل وقد لا يحصل
فلا استحالة فيه لأن الامكان حينئذ يرجع إلى ذات التصور لا إلى بدونه حتى يلزم ما ذكر
نقل عنه وتوضيحه أن قولنا الرومي الأبيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن
الرومي لأن الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود إلى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض
إليه فهنا يجوز أن يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود إلى ذات التصور الذي يكون بدون
العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي إليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي
الأبيض بأن لا يوجد أصلا حيث لا بأن يوجد ولا يوجد وصفهما فتأمل انتهى كلامه
وجه التأمل أن اعتبار الامكان بالنسبة إلى التصور المقيد بعيد بأي عنه الذوق السليم
فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الأمور التي يكون تصور الشيء
الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض أقول ويستفاد منه أن الذاتي الأمر الذي
يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر
للاعتراض السابق أعني صدق تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو
أن التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف الذاتي فإن التصور بدونه
غير ممكن إذ ليس تصور الشيء إلا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور
اللازم فانه مغاير لتصور اللزوم فيجوز تصوره بدونه وإن لم يوجد وهذا هو الجواب
الثاني الذي أشار إليه فيما نقل عنه (قوله على أن تصور الخ) أي على أن الواسع منا أن مقابل
قولنا بدونه به وإن الامكان كيفية نسبة التقيد إلى المقيد فقولنا أن تصور الشيء بالكنه
بالعرضي بأن يكون العرضي سببا لحصوله غير ممتنع إذ يجوز أن يكون للعرضي نسبة
خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا أنه يجوز أن يكون للمبتدئين نسبة
خاصة يلزم من العلم به العلم بمباين آخر وإن لم يطرده في جميع العوارض (قوله ويمكن
اختيار الخ) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الأسلم
الاسبق إلى التهم يعني أنا مختار أن المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الإنسان بدونه
الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد أنه متحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب
الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور الإنسان بدونه أن تصور الإنسان بالكنه بدون
العرضي يمكن وجوده بمعنى عدم التصور بالكنه بدون العرضي أي التصور به
ليس بضروري وهذا المعنى أي الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل

(قوله والشيء عندنا الخ) يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعة اذ البصرية والجاحظ من المعزلة قال هو المعلوم وقال الناشئ أبو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم ويرادف الثبوت والوجود والتحقق والكون أيضا مذهب الاشاعة والا فعند المعزلة الثبوت أعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم فقوله قال أهل الحق أراده أهل السنة والجماعة لا جميع مخالف السوفسطائية على ما جوزه البعض والا فلا يفيد قوله حقائق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود التنبيه فتأمل ولم يقل الشيء والموجود مترادفان لظهور كذبه ٧٧ اذ المشتق لا يرادف الجامد

ولا يخفى ان اشتقاق الموجود من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف وان استعمال الكون ناقصا وناما يدل على أن معناه أعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والثبوت والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه (وقوله معناها بديهي التصور) رد ضرر بحاج على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها ممنوع التصور وعلى من قال

وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشيء عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون ألقاظ مترادفة معناها بديهي التصور * فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثلاثة ثابتة

(قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور ان الهوية نفس الشخص وقد يطلق على الوجود الخارجى أيضا والشارح قد أطلقها على الماهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء) أو رد الفاء اذ انابا نه ناشئ عما سبق والمنشأ مجموع الامور الثلاثة تعريف الحقيقة

في الذاتى اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتى يمكن وجوده يعنى التصور به ليس بضرورى نعم الامكان المفيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في العرضى (قوله قد أطلقها على الماهية) ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من افراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية (قوله أو رد الفاء) يعنى أو رد الفاء في قوله فالحكم بثبوت الخ اذ انابا نه هذا السؤال ناشئ عما سبق واما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على تفرعه ووروده على ما قبله سواء كان منشؤه ذلك أولا على ما هو طريق سائر الاسئلة الموردة في الكتب فن قال ان الفاء الثانى للتأكيديات بشىء (قوله مجموع أمور ثلاثة) احدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو وثانيها كون الشيء بمعنى

كونه بديهي التصور نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بدهية التصور وواقعه على الدعوى كما يفعل في البديهيات (قوله فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا) هذا متفرع على تفسير الحقيقة والشيء والثبوت * فان قلت لا يتجه هذا لو حمل الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية محتمل أن لا تكون موجودة كيف ووجود الكلى مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله وقد يقال الخ * قلت ليس المراد بثبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلى اذ لا يخص المخالفة فيه السوفسطائية بل المراد فيه ثبوت الحقائق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة أو مجازا * فان قلت يكفي في كون الحكم

وكون الشيء بمعنى الوجود وكون الثبوت بمعنى الوجود

المنكر وأي افادة

أقوى مما هي مع منكر

للحكم المنكر قلت

هذا الحكم لا يقبل

الانكار وليس انكار

السوقراطية للحكم

بالثبوت على الأمور

الثابتة في نفس الأمر

فكما لا بد من توجيهه

حتى يصير مفيدا لا بد

من توجيهه ليصير قابلا

للخلاف ويمكن دفعه

بأن قوله الأمور الثابتة

ثابتة إنما يكون لغوا

إذا كان الكلام مع

من اعتقد انصاف

الأفراد بالأمور الثابتة

وإما من لم يعتد وجوز

انتفاء الموضوع فلا

وكيف لا لو اقتضى

التعبير عن الشيء بمفهوم

وجوده وانصافه به

لم يتصور كذب

الحكم بانتفاء الموضوع

وأن المراد بالثبوت

المحمول الثبوت الغير

التابع للاعتقاد ليصلح

ردا على السوقراطية

التي تدعى أن ثبوت

الاشياء تابع للاعتقاد

الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فإنه يصير المعنى الأمور التي بها الموجودات
تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لأن عند الوضع مستلزم لعقد
الحمل لزوما بينا كأنه قيل الأمور الثابتة ثابتة إذ حقائق الأشياء ليست الانفس تلك
الأشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل إذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية
لا لغوية في هذا الحكم إذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف
وجود الكلي الطبيعي معركة بين الفضلاء إذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية
المقسرة بما به يحاج عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح أهل الميزان حتى يكون المعنى
الطبايع الكلية للجزئيات موجودة إذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوقراطية بل
المراد أن الأشياء التي نشاهدها ونسميها بالأسماء المخصوصة لها حقائق هي بها هي
فلك الحقائق التي هي نفس الأشياء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لا اعتمادا وأذا هنا
وأين هذا من ذلك وتحققة أن لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يحاج عن السؤال بما
هو وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الأول بدون الثاني
في الجنس بالقياس إلى النوع والثاني بدون الأول في الماهية الجزئية واجتماعهما في الماهية
النوعية بالقياس إلى النوع والماهية بالمعنى الثاني الانفس ذلك الشيء فإذا كانت تلك
الأشياء موجودة كانت حقائقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال وأما
ما قاله القاضل الجلي هر با عن هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة أي تعريفها
بالماهية باعتبار التحقق والوجود فقيه بحث أما أولا فلأن اعتبار الوجود في الحقيقة
الماهية الموجودة غير مراد في قوله حقائق الأشياء ثابتة لأنه يكون ذكر الأشياء
حينئذ مستدركا إذ يصير المعنى الماهية الموجودة الأمور الموجودة موجودة ولذا
عبر الشارح عن هذا المعنى بقديقال إشارة إلى أنه غير مرضي في هذا المقام وتوجيه
الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له وإما ثانيا فلأنه لا مدخل حينئذ لكون الشيء
بمعنى الوجود في لغوية الحكم إذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لا خفاء في لغويته
وإما ثالثا فلأنه يجب على المحشي أن يقول إذا لغوية في قولنا عوارض الأشياء
موجودة وماهيات الأشياء موجودة لأن المقابل للحقيقة بهذا المعنى أما العوارض
أو الماهية مع قطع النظر عن الوجود (قوله وكون الشيء بمعنى الوجود) قال بعض
الفضلاء أن كون الشيء بمعنى الوجود فلم يلزم مما سبق بل اللازم التصديق والتساوي
ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم أقول معنى قوله الشيء عندنا الموجودان معناه
أن الشيء بمعنى الوجود حيث قال في شرح المقاصد ما أنه هل يطلق على المدوم لفظ

(قوله قلنا المراد به ان ما نعتقده) حاصل الجواب ان المراد بالانصاف بالعنوان الانصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة هي بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي بحسب الاعتقاد وليس المراد ان حقائق الاشياء مجاز عما نعتقده حقائق الاشياء فانه توجيه سمح كالا يخفى ولك ان تريد حقائق الاشياء حقائق الاشياء في المراتي وبحسب بادي الرأي فلا يكون التعبير مبنيا على اعتقادنا مختصا بنا بل يكون تعبيراً مشتركاً بين الكل وأما قوله ونسميه بالاسماء فلا مدخل له في الجواب ولا يظهر ٧٩ لذكره مرجع وما أب ذلك ان تشكك وتقول

* قلنا المراد ان ما نعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض أمور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان

اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والنصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين (قوله ربما يحتاج الى البيان) أي قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى

الشيء حقيقة فبحث لغوي فعندنا هو اسم الموجود لما نجهده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازاً وما ذكره الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال في شرح المواقف خاتمة للمة صيد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث انطى متعلق باللغة والشيء عندنا الموجود (قوله اذ لا لغوية الخ) بيان ان يكون المنشأ مجموع الامور الثلاثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلاً لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة أو فسر الاشياء بالمعدومات أو بالمعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي موجودة أو فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلاً فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة فما ذكره الفاضل الحشني من انه فرق بين المورد والمنشأ والحشي غير المورد ليس بشيء منشؤه قلة التدبر والمتابعة لظاهر قوله اذ لا لغوية في قولك الخ (قوله قلما يحتاج الى بيان) يعني ان رب التقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين

ان تشكك وتقول
هذا اشارة الى جواب
آخر وهو ان قولنا
حقائق الاشياء ثابتة
اجمال أحكام مفصلة
هي ان الانسان
موجود والفرس
موجود والسماء
موجودة الى غير ذلك
ولا خفاء في افادة
المفصلات المكتسبة
بهذا الجمل وتوهم
سلب الفائدة انما
نشأ من الجمل المقصود
به الاشارة الى الامور
المفصلة ولا يبعد
أن يرجح هذا الجواب
على الاول بأن
الدعوى على الجواب
الاول يستلزم العلم
بثبوت حقائق الاشياء
فيلغو قوله والعلم بها

متحقق وأما أجوبتنا الثلاثة التي أجبنا لك فيها يستغنى عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع اننا اشرنا الى وجه ترجيح ثالثة على اول جوابيه فلا تغفل عن الآلى التي تنتشر من النواص المكثار لجل الدرر من اعماق البحار فانه لا يمكنه ضبطها اكثر من ان انتشار وغاية أمره حفظها عن الانكسار فعليك الجمع بان تنظر بحجة البصيرة وتلقى السمع فان السعيد من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان) أي الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيداً أقوى من حاجته الى الدليل فجعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب

المعبارة مع ازادة فرد المفهوم في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وازادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الانبات بحسب نفس الامر اذا كان محوجا ٨٠ الى البيان في بعض المواقع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع

وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله * أنا أبو النجم وشعري شعري * على

كفا في مثل واجب الوجود موجود والحاصل ان أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا أن يقال انه بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة (قوله وليس مثل قولك الثابت ثابت) هذا ناظر الى قوله وهذا

اعني أصحاب الاذهان القاصرة (قوله كفا في مثل الخ) فان المعنى ان ما نتدنه ونسميه بواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه (قوله والحاصل) يعني ان أخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان انصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة اللغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد السند قدس سره في حواشي المطول ان أهل الميزان لا يخالف أهل العربية اذ هم يصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى بيان الاقليل بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت على ما زعمه فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغوته وبخلاف قولك شعري شعري فانه وان كان مفيدا لكنه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان أخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر للمعنى الحقيقي على ما تقر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الا تية هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر الى قوله بما يحتاج الى البيان وما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان أخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم تدبر وأما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بدله من البيان البتة بخلاف أخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية أيضا فلا حاجة الى البيان

اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان أصلا ومما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود وانما قال ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه وهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان في مادة من المواد وانما قال ولا مثل قولك * أنا أبو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى نفيا لتأويل اشتهر في اتحاد المستد والمستند اليه وهو ان معنى شعري شعري ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وانما نقاه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء موجودة في الحال كما كانت

(قوله)

موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي بقاء

الاعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك أو يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية في شهرة ثبوتها انما خلاف فهم في أصل الثبوت ولبعض أرباب الحواشي

هنا خيالات وأوهام
قاد بها من تبعه في
تضايف الكلام
ولا يشتفت اليها من
له عصام من الله لا زال
معه بالاعتصام (قوله
وتحقيق ذلك) أي
تحقيق السؤال
والجواب أن الشيء
قد يكون له اعتبارات
مختلفة فحقائق الأشياء
له اعتباران أحدهما
كونها ماهيات
للأمور الثابتة في
نفس الأمر وهذا
الاعتبار يلحق بالحكم
عليها بالثبوت في نفس
الأمر وهو منشأ
السؤال وثانيهما كونها
ماهيات الأمور
الثابتة في اعتقادنا
وبهذا الاعتبار يفيد
الحكم عليها بالثبوت
وبناء الجواب عليه
ومما ينبغي أن يعلم
أن للشيء اعتبارات
يكون الحكم به على
الشيء مفيداً لبعض
تلك الاعتبارات
دون بعض

ملا يخفى وتحقق ذلك أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشيء
مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالأسان إذا أخذ من حيث
أنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً وإذا أخذ من حيث أنه حيوان ناطق كان

الكلام مفيداً أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فإنه غير مفيد إذ قد اعتبره متحد
الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل * أنا أبو النجم وشعري شعري * ناظر إلى قوله
ربما يحتاج إلى البيان فإن شعري شعري يحتاج إلى بيان معناه لحقائه وهو ظاهر
والأن تقول حقائق الأشياء ثابتة تحتاج إلى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن
الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعري فإنه يحتاج إلى التأويل وهو
أن شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالقصاحة والبلاغة

(قوله أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل) إذا فُرق بين الأمور الثابتة
ثابتة وبين الثابت ثابت كذا قل عنه (قوله إذ قد اعتبره الخ) يعني أن السائل اعتبر
المثال متحد الموضوع والمحمول لأخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الأمر ولذا
حكم بغيريته وفيه إشارة إلى أنه لو لم يعتبر كذلك بل أخذ الموضوع بحسب الفرض كما
هو التحقيق يكون مفيداً وبهذا يدفع ما أورده بعض الفضلاء من أن الفرق بين
العنوانات تكلف لاناذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت
الباء لج بالفعل بحسب نفس الأمر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتأخرين أو
بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه
للمطالع لأن مقصود الشارح ليس أنه فرق بين عنوان قولنا حقائق الأشياء ثابتة وبين
عنوان الثابت ثابت حيث أخذ الأول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الأمر بل
مقصود ما أن السائل قد أخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من هذا القبيل
(قوله ولك أن تقول الخ) أي ولك أن تقول في توجيه قوله ربما يحتاج إلى البيان أن
قولنا حقائق الأشياء ثابتة قلما يحتاج في إفادته إلى البيان لعدم ظهوره بالنسبة إلى
الأذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر
لشهرة أمر المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقياً بخلاف شعري شعري فإنه
يحتاج إلى التفسير إلى التأويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره
وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق
أن السابق كان ناظراً إلى كلمة التقليل حيث قال فإن شعري شعري يحتاج إلى التفسير إلى
بيان معناه لحقائه وهذا ناظر إلى مدخولها أعني الاحتياج إلى البيان حيث قال فإنه

ذلك لغوا

وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا
وكم فرق بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان ان صدق الكلام فتيهنا كيد كونه مفيدا
بحاج الى التاويل وفيه انه حينئذ لا يكون لقوله ولا مثل انا أبو النجم وشعري شعري
مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم
ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه ومقاله الفاضل الجلي انه ان اراد ان حقائق
الاشياء ثابتة مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو أمر يدهي البطلان وان
اراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا بالكنه لشهرته صار كالحقيقة في ان فهمه من
اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل ليس بشيء فان
المعنى المراد منه تحقيق على ما قالوا من أن التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو
اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد (قوله وهذا المعنى لا يحصل الخ)
دفع لوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التاويل لان شعري المقيد بالآن أو المقيد
بما مضى أو المتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد يكون
المراد أن بعض شعري المعهود وهو شعري الآن كـ بعض شعري المعهود وهو المقيد
بما مضى أو المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي
للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى العهدة هو ارادة بعض الاشعار المعين وأما
ملاحظته بقيد كونه الآن وفيما مضى أو موصوفا بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة
فارادته ليس الا بالتاويل والصرف عن الظاهر (قوله وكم فرق الخ) أي وكم من فرق
بين شعري الآن كشعري فيما مضى أو هو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة
البعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصي أو النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد
المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد يقتضي الذكرا الحقيقي لفظا أو تقديرا أو
الذكرا الحكمي والكل متفهما كذا نقل عنه وبما ذكرنا دفع ما قاله بعض
الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو المعروف بالبلاغة بعض الاشعار
معينة لكن بالتعيين النوعي والتعيين المعترف في العهد ليس مقصورا على الشخصي
فيجوز أن يراد بالاضافة التعيين النوعي وهو شعري المعروف بالبلاغة أو فيما مضى لان
الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوع أو بالشخصي
أما ان تعيينه باعتبار كونه فيما مضى أو موصوفا بالبلاغة فما لا دلالة لها عليه (قوله
والمشهور) يعني ان التوجيه المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد

ويرد عليه ان شعري شعري كذلك واعلم ان الاشاعة لا ينكرون اطلاق الشيء
على ما يعي الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازي

بالبين بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البين بالدليل فالعنى
ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه
بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره
تأكيدا للافادة فان السائل لما أنكر الافادة أكد بأنه يحتاج الى الدليل فكيف ينكر
كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان في ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر (قوله
ويرد عليه ان شعري الخ) يعنى يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري أيضا قد يحتاج
الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما انه في استقامة معناه يحتاج الى تأويل
وتقدير اذا لا بد لا ثبات ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو شعري
المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة
فاندفع ما قيل ان شعري شعري يحتاج الى التأويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون
قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان وأما
جعل قوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ مبنيا على وجه لم يذكره في الكتاب فما لا يرضاه من
له أدنى دراهم بالاساليب كذا قل عنه ومن ههنا ظهر ركاز ما قاله بعض الافاضل من ان
المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيد الافادة وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ نفي
للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمستند اليه لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان
(قوله واعلم الخ) جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم الخ
وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالشئ ما يعي الموجود والمعدوم ولو مجازا
أعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالعنى ماهيات الامور التي يصح ان
تعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال باللغوية وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء
مما ذكره الفاضل الجلبى بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا تنطق الاعلى
الموجود بالوجود الاصلى فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق اليها وقول
ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء أريد بالشئ الموجود أو أعم
منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت اه لان هذا مبني على ما ذكره
سابقا في توجيه السؤال من أن المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك على
ما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بأن
ماهيات الامور التي يصح ان تعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهرا لان من تلك

(قوله والعلم بها متحقق الخ) دعوى ان حقائق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ٨٤ ثبوت جنسها اذا لم حقيقة من الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية

(والعلم بها) أى بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها و باحوالها (متحقق) وقيل المراد

لم يتوجه السؤال أصلا (قوله من تصوراتها والتصديق بها و باحوالها فاللام في العلم لا استغراق الانواع بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج

الامور المعدومات فيلزم أن يكون ماهيات المعدومات ثابتة وانس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما سيحقيقه الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس

ما يصح أن يعلم ويخبر عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض افراده وهو الموجودات فتأمل (قوله والتصديق بها) أى التصديق بثبوتها في نفسها و باحوالها أى التصديق

بثبوت الاحوال لها فلا يتجه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك

الشيء علم بذلك الشيء (قوله فاللام في العلم لا استغراق الانواع) بمعنى لام التعريف في قوله والعلم لا استغراق انواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق

أعني التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو اريد استغراق الافراد يلزم أن يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف

جميع أنواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق للانواع مما لم يعمد عند أهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى

الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس أولا هي الانواع (قوله بمعونة المقام) بمعنى انما جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللادرية وهو لا يحصل

بجعل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها و احوالها ولا قرينة على

أعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها و باحوالها ولا قرينة على العهد حتى يخص بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على

الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى (قوله ثم ا

الاستدلال) بمعنى ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحي (العلم بثبوتها) توجيه

صريحا فقال حقائق الاشياء ثابتة أى في

حد ذاتها مع قطع النظر على تعلق اعتقاد

بها ردا على العنادية والعندية وقال العلم

بها متحقق ردا على اللادرية فيكفي للرد دعوى التصديق

بالاشياء اذ اللادرية لا ينكرون تصورها

اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور

فحمل العلم على الاعمال من التصور والتصديق

كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام

وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا ولا يذهب

عليك أن اللائق أن يمتنع معنى العلم في

هذا المقام لانه أول مقام احتيج الى

معرفة فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله

واسباب العلم ثلاثة (قوله وقيل المراد

العلم بثبوتها) توجيه

للعبرة بحذف المضاف وجمله توجيه ارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من ثابتة وغيرها لتأنيث ما أضيف اليه الثبوت كما قيل يحمل مثله ما يمكن أن يقال ان التأنيث لتأنيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت أولا نه ارجعة الى قوله حقائق الاشياء ثابتة بتأويله بهذا القضية

(قوله للقطع بأن لا علم بجميع الحقائق) يعني المتبادر من العلم بالحقائق ٨٥ العلم بها تفصيلا فلا بد من

العلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق

الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوها فمن قدر الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال لا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير للحقائق وقيل الضمير لثبوت الحقائق والثاني باعتبار المضاف اليه (قوله للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق) يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بجميع تفصيلات العلم ولا يضرنا لانه غير مراد وان اريد اجمالا فمنوع فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بجميعه وقد سبق ان المراد ما نعتقده حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا البته

وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقائق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة او حادثة كما سيجيء في باب اثبات الصانع اذاقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها الخ ووجه التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود الحوادث فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا بهاذلا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها و باحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه تخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما سيجيء أقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا (قوله فقد غلط غلطين) نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والثاني باعتبار المضاف اليه) نقل عنه فان مصدر ثابتة المستندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمناها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى «اعدلوا هي اقرب للتقوى» انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل خدشة (قوله لانه غير مراد الخ) لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على الادارية المنكرين للعلم مطلقا فكيف هم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها (قوله وان اريد اجمالا الخ) أي ان اريد بقوله لا علم الخ عدم العلم الاجمالي بان يلاحظه بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو

صرفه عن الظاهر اما

بان يقدر الثبوت

لان العلم بثبوت جميع

الحقائق لا يستدعي

تصورها تفصيلا

واما بان يراد العلم بها

أعم من العلم تفصيلا

واما بان يراد العلم

بجنس الحقائق الا

أن التأويل بالعلم

بثبوت الحقائق أنسب

بما سبقه من الدعوى

فلهذا اختاره ذلك

القائل والشارح

اراد رعاية عموم اللفظ

ما أمكن لانه أنفع

وبهذا يدفع انه ان اريد

بنفي العلم بجميع الحقائق

العلم بها تفصيلا

فمسلم ولا يضر لعدم

ضرورة ارادته وان

اريد به العلم بها ولو

اجمالا فانتفاؤه ممنوع

كيف والحكم بثبوتها

لا تنفك عنه وأما

ما يقال ان ثبوت

الكل أيضا غير

معلوم ومع ارادة

البعض يتم الكلام

بدون تقدير الثبوت فمنسدرج في قول الشارح والمراد الجنس

يعني المراد الجنس لا محالة اذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها

* لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه لا نقول لا دليل على هذا التقييد مع ان تعميم
 الشارح ينافيه ولو سلم فبطلان التقييد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك التقييد
 العلم الاجمالي مع انه قد سبق ان المراد مانعته حقائق الاشياء والاعتقاد
 لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي (قوله لا يقال نحن
 نقيد العلم الخ) يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان
 العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه
 وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لان
 المتبادر من العلم بالحقائق نفسها اذ التصديق علم باحوالها وحينئذ لا بد
 من أن يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللا أدريه لانهم أيضا
 معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال
 انه لا بد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه لكنه
 باطل للقطع بان العلم بالحقائق تفصيلا فضلا عن أن يكون بالكنه والفاضل الجلي
 فهم ان مقصود الحشى أنما يقيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعتراض بان بينهم
 تنافيا ظاهرا لان الاول علم تصوري والثاني علم تصديقي فكيف يصح ان يقال نحن
 نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود
 بمرآة الفاضل الحشى فمر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع
 الحقائق ولا يخفى ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه يابى
 عن ذلك (قوله لا نقول لا دليل عليه الخ) أى لا دليل على تقييد العلم بالكنه والرد
 على اللا أدريه يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه
 فيكون المعنى العلم بالحقائق أى تصورهما بالكنه أو بالوجه متحقق (قوله مع ان
 تعميم الشارح ينافيه) يعني ان تعميم الشارح العلم في قوله والعلم بها متحقق بحيث
 يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها و باحوالها
 ينال ان يقيد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبنى على ان يكون المراد بالعلم تصورهما
 وان لا يكون العلم بهامتنا ولا للتصديق بها و باحوالها على ما مر وقول الشارح يدل
 على شموله التصور والتصديق (قوله ولو سلم فبطلان الخ) يعني ولو سلم ان المراد
 بالعلم العلم بالكنه لکن لا يلزم من بطلان هذا التقييد وجوب تقدير الثبوت بل
 يجوز ان يترك التقييد أعني بالكنه ويكون المراد العلم مطلقة سواء كان تصورا بالكنه
 أو بالوجه أو تصديقا بها و باحوالها كما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان
 كما يكون بتقدير الثبوت يكون يترك التقييد المذكور وتعميم العلم أيضا كما لا يخفى

(وقوله ردا على القائلين) علة مصححة لارادة الجنس لا موجبة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لانه لا خلاف فيه بل لا بد من العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها لطافة ولا يرد ٨٧ ان كون الغرض منه الرد

ينافي ما سبق ان الغرض منه التنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان لتتمكن التوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاعم لانه لا تنافي بين الغرضين نعم دعوى ثبوت جنس الحقائق لا يفيد ثبوت ما يشاهد الا ان يقال يفيد بناء على ان الاحق بالثبوت ما يشاهد وما يقال ان المراد سابقا التنبيه على وجود جنس ما يشاهد ليس بشيء لان سياق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال بما يشاهد لا بجنسه فتأمل يقال في القطع بانه لا علم بجميع الحقائق نظر لانه يتفيه قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وذلك غير خفي على

والجواب ان المراد بالجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها

وقد يقال أيضا ثبوت الكل غير معلوم وان أريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد الجنس)

وحاصل الجواب أننا لنسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة ههنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامر ان اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم أحدهما عين الآخر بل عين أحدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا دفع ما قاله المحشي المدقق فيه أنه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت انتهى لأنه ما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وحينئذ يجوز أن يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا بانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزما لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر (قوله وقد يقال أيضا ثبوت الكل غير معلوم الخ) حاصله إيراد النقض على ما قاله من ان المراد العلم بثبوتها يعني ان أريد بقوله العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان أريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق بعلم بعض الحقائق أيضا قال المحشي المدقق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة الخ يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجه انتهى كلامه وفيه تأمل (قوله والجواب ان المراد الجنس الخ) يعني ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء قاله جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر فينشد يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي

لخفي تفسيره هذا وينقدح منه انه يتفيه أيضا علم الحق بجميع الحقائق ولو كان مراده ان لا علم لعامة الناس الكلام يتم من غير الباس (قوله ولا بعدم ثبوتها) ربما يتوهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفي العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه ودفعه ان المراد انه رد على القائلين بالشك في الاشياء معنى الشك لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو قال ردا على القائلين بالشك أبدأ في ثبوت الحقائق لكان أخصر

أى للطوائف
السوفسطائية فطائفتان
ينكران الحكم
الاول وطائفة الحكم
الثاني كما أشرنا اليه
(قوله فان منهم من
ينكر حقائق الاشياء)
وانكار حقائق
الاشياء يستلزم انكار
ثبوت الاحوال لها
لان ثبوت الحال لها
فرع ثبوتها فلا يتأني
ما يقال لا اختصاص
لنفيهم بحقائق الاشياء
بل يقولون ما من قضية
بديهية أو نظرية الا
ولها معارضة تقاومها
وتماثلها في القوة
فلا ظهر أن يحمل
الاشياء في قوله حقائق
الاشياء ثابتة على المعنى
الاعم نعم لا يشمل
انكار حقائق الاشياء
انكار القضايا بالسلبية
ويتم قوله فلا ظهر
بالنظر اليها قيل سموا
عنادية لانهم يعاندون
ويدعون الجزم بعدم
تحقق نسبة أمر الى أمر
آخر ويمكن أن يقال
سموا عنادية لانهم
نمكوا في مذهبهم بأن لكل قضية معاندا ومقا بلا فرج معهم في مذهبهم عناد كل حكم لا آخر

(خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها أوهام وخيالات
باطلة
يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما شاهد من الاعيان والاعراض
فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس
ما شاهد من الاعيان فالكلام السابق على حذف المضاف أو تقول اذا ثبت شئ من
في المقامين (قوله يرد عليه الخ) يعني ان ارادة الجنس وان يدفع بها الاشكال وحصل
بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التصدير بها تين النفيين لان
المقصود منه التنبيه على وجود ما شاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها
ليتوصل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان
يكون ثبوته والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز أن يكون في ضمن فرد آخر سوى
ما شاهد فلا يحصل التنبيه على وجوده (قوله وجوابه الخ) يعني ان المراد في قوله
التنبيه على وجود ما شاهد التنبيه على وجود جنس ما شاهد اذا التوصل الى معرفة
الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان ما شاهد أولا أقول
هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما شاهد لا يكون الا في ضمن
ما شاهد لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما شاهد التنبيه على وجود
ماهية ما شاهد سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر كما ان معنى قولنا
جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء ثابتة سواء كان
في ضمن حقيقة واحدة أو أكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد
بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز أن يكون وجود جنس ما شاهد بهذا المعنى في ضمن
ما شاهد أو غيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ
الجنس أيضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب اما مبني على التلبس أو التلبس تأمل
تعرف (قوله فالكلام السابق على حذف المضاف) وهو لفظ الجنس قال الفاضل
الحشي لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما شاهد اما موصولة أو موصوفة
وايا ما كان فهي تفيد معنى الجنس أو معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت
ههنا على الجنس انتهى ولا يخفى انه ليس بشئ لانه يصير المعنى التنبيه على وجود
الجنس المشاهد أو جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد أصلا فلا بد من تقدير المضاف
أو يؤول بالمشاهدة افراده (قوله أو تقول) يعني تقول التنبيه على وجود ما شاهد
حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان في الكلام أعني قوله

الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيهها (قوله وهم العنادية)
سموا بذلك

حقائق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقائق واذا ثبت شيء منها فالاحق
بالثبوت هي المشاهدات لانها أظهر وجودا وأسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو
عنه الانسان في بدء الطفولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه نامل (قوله وهم
العنادية الخ) الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت
الحقائق وتميزها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفي
الحقائق بالمرّة لانها اذا لم تكن متميزة في نفسها ارتفعت بالمرّة فالحقائق عندهم
كالسراب الذي يحسبه الظمان ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاد يدل على
ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الخ حيث نفوا التحقق أي التقرر
والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني انه لو
قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق عن نفس الامر بالمرّة لعدم بقاء تميز
بعضها عن بعض اكدهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات أو بتوسطها
وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد العربية فانها
ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها
ثبوت فيها بتوسطها ولذا تصنف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست
تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء مرالا انه في نفسه كذلك وهم
يقولون هذا الشيء مرالا نأجده كذلك ومن هذاتين معنى كون مذهب كل طائفة حفا
بالنسبة اليه عندهم لانها كان ثبوت الاشياء في أنفسها تابعة الاعتقادات كان
اعتقاد كل شخص مطابقا في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف
اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس أيضا حق بناء على لغة العرب ولا
حاجة الى ما قيل من ان الحق ههنا على مذهب النظام كما سيجيى وقال بعض الفضلاء
ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون
كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق أيضا انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى
الوجود بناء على ان نفي ظرفية نفس الامر لوجود شيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء
بخلاف ظرفية النفس كما حقق في محله أما اذا كان بمعنى التميز كما سيجيى فانتفاء
ظرفية نفس الامر لتمييزها يستلزم انتفاءها بالمرّة فلا يكون ظرفا لنفسها أيضا فالتعويل

لأنهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر ما إلى أمر آخر في نفس الأمر ويقولون ما من قضية بديهية أو نظرية الأولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة وبه يظهر أن إنكارهم لا يختص بحقائق الموجودات فتخصيص إنكارهم لها بالذکر جرى على وفق السياق

على ما ذكرنا فإن قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرة إلى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الأول قلت أخذ الشارح قدس سره بالمال فان نفى التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرّة وإثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الأمر (قوله لا أنهم يعاندون الخ) يعني يعاندون الاعتلاء الجازمين بثبوت الأشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة أمر إلى آخر في نفس الأمر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقائق الأوهاما وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لأن الكل راجع إلى أصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثير وأن التمايز إنما هو بحسب التعيينات الوهمية كما ذهب إليه الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفى حقيقة سوى الحق فيكون راجعا إلى مذهب الصوفية لم يتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم وبما حررنا اندفع ما يتوهم أن قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر إلى آخر في نفس الأمر يدل على أنهم ينكرون ثبوتها وإن إنكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فإنهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت أولا كما عرفت فالأولى أن يقال ويدعون الجزم بعدم أمر في نفس الأمر ولعل الباعث على تخصيص النسبة أن قوله إذا ما من قضية بديهية الخ دليل لما ادعوه وهو أن ما يدل على عدم تحقق النسبة نقط وليس كذلك لأنه بيان لنشأ غلطهم فيجوز أن لا يخص مذهبهم ويخص منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلا وإنما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من أن يتناهي قبوله إلا تقسام فيلزم الجزء وهو باطل لدلة تعانده أولا يتناهي وهو أيضا باطل لدلة مثبتة ولو كان شيئا موجودا لكان أمّا واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات المعارضة للوجوب والإمكان (قوله وبه يظهر الخ) أي بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على إنكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل بعم الموجود والمعدوم الثابت في نفس الأمر لا إنكارهم نسبة أمر إلى آخر مطلقا (قوله فتخصيص الخ) يعني أن تخصيص الشارح إنكارهم بحقائق الموجودات بالذکر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الأشياء جرى على وفق ما سبق فإن الكلام في ثبوت حقائق الموجودات

(قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أى ثبوتها فى نفس الامر وهو المتبادر فلا يثبت الاشياء الا فى الاعتقاد والمشهور
انهم وقعوا فيما وقعوا نظرا الى أن الصفر اوى مجد السكر فى فهمه ٩١ ونحن نقول بحتمل انهم وقعوا

فيه من اجتماع المصوبة
على ان الواجب على
كل مجتهد وتابعيه
ما أدى اليه اجتهاده

وليس فيه حكم معين
بل حكمه تابع
الاجتهاد ومن تفسير
البعض صدق الخبر

بمطابقة الاعتقاد
وكذبه بعدمها (قوله
وهم العندية) نسوا
الى عند معنى الاعتقاد

وكما يقال هذه المسئلة
عند أبى حنيفة كذا
ولا يخفى انه يلزمهم
ثبوت قدم القرآن

وحديثه بناء على
تحقق الاعتقادين الا
أن يقال لم يريدوا
بكون الاشياء تابعة

للاعتقادات انه
يحصل لها ثبوت فى
نفس الامر بعد تعلق
الاعتقادات بل ارادوا

أن لا ثبوت لها الا فى
الاعتقاد (قوله ومنهم
من ينكر العلم بثبوت
شيء ولا ثبوت)

يستفاد منه انكار العلم
بثبوت شيء ولا ثبوت دون انكار لا ثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك لانهم لا يعرفون بالعلم بلا ثبوت
المعدوم فكانه أريد بالشيء هنا المعنى الاعم من الموجود وقوله ويزعم انه شاك مع انهم لا يعرفون بالاعتقاد

ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا لشيء جوهر
فجوهر أو عرضا فرض أو قديما قديما أو حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر
العلم بثبوت شيء ولا ثبوت

والاظهر أن تحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم (قوله من ينكر ثبوتها) أى تقررها وهم
يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه ويستدلون بان
الصفر اوى مجد السكر فى فهمه مر اقل على ان المعانى تابعة للاعتقادات

(قوله والاظهار) يعنى ان الاظهر أن يحمل الاشياء ههنا أى فى قول الشارح منهم
من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم أعنى ما يصح أن
يعلم ويخبر عنه (قوله أى تقررها الخ) يعنى ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقى أعنى
الوجود الخارجى بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها
مع قطع النظر عن فرض القارض لان انكارهم أيضا لا يختص بالموجودات الخارجية
بل بعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتيار
بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقادات وقال القاضى الجلبى أى تقررها
وكونها على قرار واحد فانه لما كانت أحوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا
فى بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء
من الاشياء تقرر وقرار فى شيء من الاوقات وانما قسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا
ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من أننا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم
لكن بالنسبة الى المعتقدات انتهى كلامه وفيه بحث اما أولا فلان التقرر على هذا المعنى مع
أنه خلاف المصطلح يكون أخص من الثبوت لانه أريد به الوجود الذى يكون على قرار
واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار
واحد أولا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة رداعلى العندية لانهم أيضا قائلون
بثبوت الحقائق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت فى قوله حقائق الاشياء ثابتة
على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والسكون مع ترك المعنى المقصود وجه
وأما ثانيا فلان ما ذكره وجه التفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت الخ بعينه جار
فى التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد
فينبغى أن لا ينكرون التقرر (قوله يقولون مذهب كل قوم حق الخ) فان قيل ما معنى

بثبوت شيء ولا ثبوت دون انكار لا ثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك لانهم لا يعرفون بالعلم بلا ثبوت
المعدوم فكانه أريد بالشيء هنا المعنى الاعم من الموجود وقوله ويزعم انه شاك مع انهم لا يعرفون بالاعتقاد

و يظهرون من أنفسهم الشك في كل شيء إشارة إلى أنهم اعتقدوا كونهم شاكين وان أنكروا الاعتقاد وقيل
 أراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم يقال هم
 أفضل السوفسطائية * قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك لان وجوده مارض
 لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شيء عنهم بل الشك الا أن يقال فيدال انتفاء بمعونة ما هو معدود من الطرق
 الضعيفة وهو ان ما لا دليل على ثبوته يجب تفيه ومع ذلك فهم أمثالهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون
 السكر مرآتي فم الصفراوى لا يوجب كونه مرآتي الواقع بعد اعتقاده ويمكن أن يقال الشاك أفضل من الجاهل
 جهلا مر كبا وأقرب إلى الارشاد إلى طريق الحق فلذا جعلوا أمثالهم وفي بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق
 أساميهم ومنشأ مذاهبهم رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن أن يكون في العالم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل
 كل غلط سوفسطائي في موضع ٩٢ غلطه (قوله لنا تحقيقا) أي لتأني اثبات دعوانا لا في رد دعواهم

و يزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللا أدريّة لنا تحقيقا المنجز بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزما	حتى يردان النزاع مع الخصم انما توجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على انه لا يأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم (قوله انما تجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان) دفع شبهة اللادريّة به ظاهر أمادفع شبهة العنادية
(قوله و يزعم انه شاك) هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية يطبقها الحكم أولا يطبقها أجيب هو ما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقة له أقول قد سمعت مناسبا بقا ما يغني عن اعتبار هذا التمثل مع انه على هذا الفائدة في ايراد هذه المقدمة بعد القول بأن الحقائق تابعة عندهم للاعتقادات (قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل) وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدنا اننا نأكل أولا فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد ما قلنا ما قاله المشرح في المطول في بحث الاسناد الخيري لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا أو كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقولات لا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة أولا وقوعها وذهنه لم يحكم	

والعندية به اما بان الجزم حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير أن يتعاقى به
 اعتقاد واما بان الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان أو البيان
 يوجب ثبوته لان الجزم المستند إلى العيان لا يكون باطلا لكن في صحته في البيان خفاء الا أن يراد بالبيان البرهان
 فالاولى بالعيان والبرهان بقي ان الجزم بداهة العقل أيضا يدل عليه فلا وجه لتركه لانه غير داخل في العيان لانه
 ظاهر في الحس (قوله والزما) فائدة الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة معهم كما سيحكي عن حفظ الطالب للحق عن
 فسادهم فانه اذا ذكر ان لنا ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة رسخت فيه اعتقاد بطلانهم وامن منهم
 فذكر الدليل الالزامي لا ينافي ما سيحكي ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة إلى أن يقال في دفع التنافي ان قوله
 والحق انه لا مناظرة معهم إشارة الا انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي وان ذكره في الكتب الكلامية عار عن
 الفائدة ومما ينبغي ان يعلم ان الدليل الثاني أيضا كما يفيد الالزام يفيد التحقيق لتركه من مقدمات يقينية فمقاباته
 بالاول في ان الاول بمجرد التحقيق وبهذا تحقق ان قوله الزما ليس بجعله خارجا عن البرهان كما هو المتبادر

فالصواب في الالتزام أن يقتصر على الشق الآخر ويقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض ما نقيتم وقد يتوهم أن إنكارهم مقصور على حقائق الموجودات وبوجه الالتزام بأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الأعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظر دقيقة فيكيف يبنى الالتزام لنكر أجلى البديهيات على مثل هذا الأمر الخفى * لا يقال رد يد هذا الالتزام في التحقق

فالصواب في الالتزام أن يقتصر على الشق الأخير) وحاصله أنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا وجودة كانت أو معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الأمر وهذا النفي من جملة الحقائق إذ قد ادّعىتم بأنه ثابت في نفس الأمر حيث تمسكتم في إثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نقيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء أنه يرده عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل أن يقال إن النفي من جملة الخيالات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي (قوله قد يتوهم الخ) يعني أن بعض الناس توهموا أن السوفسطائية إنما ينكرون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقائق الخارجة فتكفوا في توجيه الالتزام بأنه إذا ثبت النفي ثبت الحقائق الموجودة في الخارج لأنه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض الموجود في الخارج لأنه إما كيف أو انفعال على ما قيل (قوله ويرد عليه الخ) حاصله أنه كيف يمكن الالتزام لنكري أجلى البديهيات بما رخصي فإن لهم أن يقولوا لا نسلم أن العلم موجود بل هو من جملة الخيالات والدلائل المثبتة لخيالات باطلة كيف وقد أنكره جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من أن عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزوما به إذ لا يجب كون الملزوم به معتقدا لمن تمسك به إذ مقصود الحشى أنه لا يتم الالتزام عليهم بل توسيع دائرة مقالتهم لأن المتمسك به هم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر (قوله لا يقال الخ) حاصله أنه لا حاجة في توجيه الالتزام على تقدير أن يكون إنكارهم مقصورا على الموجودات إلى ما مر بل هو تام بدونه لأنه ترد يد هذا الالتزام في التحقق وهو معنى الوجود فيصير المعنى أن لم يوجد في الخارج نفي الأشياء فقد ثبت شيء منها وأن وجد النفي في الخارج فقد ثبت أمر موجود في الخارج ولا شك أن تلك المقدمات مستدركة لأنه ترد يد بين وجود النفي وعدمه فإن قالوا بعدمه يلزم وجود الأشياء وأن قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الجلي في تحرير هذا السؤال يعني أن هذا الإراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لأن الشارح أيضا أخذ الوجود في الدليل الالتزامي لأن ترد يد هذا الالتزام في التحقيق إذ يحصل الترديد نفي الأشياء

ولا يخفى انه انما يتم على العنادية

وهو بمعنى الوجود * لا نقول ليس ههنا عند عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج (قوله انما يتم على العنادية) عدم تمامه على الالادرية ظاهرة وأما على العندية ففيه تأمل

(قوله ولا يخفى انه انما يتم على العنادية) هذا يخالف ما ذكره في شرح المقاصد انه يتم الالتزام على العنادية والعندية والحق معه لان العندية تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال له ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبت في حد ذاتها والا لم يتحقق النفي وهو حقيقة من الحقائق هذا وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فساد فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثلاث منهم

أما محقق أو غير محقق وهو أى التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه أيضا إلى المقدمات المذكورة والالتم ثبت وجود شيء من الأشياء على هذا التقدير الثاني أى على تقدير تحقق النفي انتهى أقول فيه بحث لانه ان أراد أنه يحتاج تصحيح شق التردد إلى هذه المقدمات بأن يكون ترددا في الأمور الممكنة الموجودة فإنه اذا لم يبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الأخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه أيضا إلى المقدمات المذكورة فنقول كون التردد بين الأمور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الأمور الممتنة سد الطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل مملوءة منه الكتب وان أراد أنه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الأشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والالتم ثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشق الثاني فهو باطل بديهية لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا أو ممكنا (قوله لا نقول ليس ههنا الخ) حاصله ان التحقق ههنا أى في التردد ليس بمعناه الحقيقي أعني الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من التردد أعني قوله ان لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الأشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم أن يكون الأشياء موجودة في الخارج لجواز أن يكون النفي المتصف به جميع الأشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الأشياء فيه اذ يجوز أن تكون تلك الأشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم (قوله عدم تمامه على الالادرية ظاهرة) لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالتزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق والعندية يدعون الجزم بعدم ثبوتها في نفسه (قوله فقيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل ان حاصل قولهم بنى تقرر الاشياء وثبوت هوانه لانه نسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر حينئذ يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسه فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن إحدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما أورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة

(قوله قالوا للضروريات منها حسيات) ٩٦ المشهور ان هذا دليل الالادرية والا كفا باستدلالهم لا منهم

قالوا للضروريات منها حسيات

وقال في شرح المقاصد في كلام العندية والعددية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات
أونقي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة (قوله قالوا للضروريات) هذا دليل الالادرية

التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة متحققة اما في جنس نسبة التقرر الى الاشياء أونقي
جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فحينئذ
يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها يلزم ان تتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر
اذ الواقع لا يخلو عن احدي النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحققت نسبة النفي فقد
تحققت حقيقة من الحقائق في نفس الامر فقيه اثبات بعض ما نقيم ويرد عليه ان عدم
خلو الواقع عن احدهما تخيل تابع للاعتقادنا وليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل
ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع لا يخلو عن احدي النسبتين انه لا يخلو عن تحقق
احدهما كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم ان تكون ذات احدهما باقية
الا ترى انه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع
تناقضهما ممتنع حقا في نفس الامر اما الثانية فكونها كاذبة واما
الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقيق طرفيها نعم انه متصف
بالامتناع فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت
النسبة كما تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء
اما متصفة بهذا او بذلك فنختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء بها تحقيقها
وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض ما نقيم لجواز ان يكون اعتباريا مع اتصاف الاشياء
بها كافي لزوم اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس
المراد بالتحقق الوجود بل المراد التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي أمرا في
نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد
والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ما عندى ولعل ما عند غيري أحسن من هذا (قوله
قال في شرح المقاصد) تايد لقوله فقيه تأمل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح
المقاصد وشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع (قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الشيء
ونفيه) وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء أونقي فيه والترديد ناظر الى قول كل منهما
أعني انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد واما
أورد كلمة أومع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان في اثبات التناقض يكفي احدهما (قوله
هذا دليل الالادرية) وفيه اشارة الى دليل العندية أيضا حيث قال فان الصفر راوى يجد

أمثل السوفطائية
فاذا بطل مذهبهم
فغيرهم بالطريق الاولى
أوتقول هذا دليل
الالادرية فلا ضمنية
ودليل نفي الثبوت
للفريقين الآخرين
بضميمة ان ما لا دليل
عليه ليس باثبت لان
الاصل عدم دليل
ان للاشياء ثبوتنا تابعا
للاعتقاد مما لا ينافي
دعوى الثبوت في
نفسه فلا يبرهن التعرض
له لمن يدعى ثبوت
الشيء في نفسه قال باقد
الحاصل الحق ان سطر
الكتب الكلامية
بامثال هذه الشبهات
تضليل لطلاب الحق
وقال غيره اطلعهم
على هذه الشبهة
وجوه فسادها
يفيد التثبت فيما
يرومونه كيلا يركنوا
الى شيء منها اذا لاح
لهم في بادي الرأي
ونحن نقول ذكر هذه
الكلمات المزيفة بمنزلة
الايضاظ للطلاب عن
وم العفلة وتنبه له على
انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبدو للعقل ما لم يتأمل حق التأمل لانه وقع للعلماء ما وقع

(قوله والحس قد يغلط) الغلط محر كة ان بهنى بالشئ عفا يعرف وجه الصواب ويغلطه كي علم والغلط بالطء فى الحساب وغيره أو هو فى المنطق وما هو فى الحساب بالناء كذا فى القاموس ومن البين ان اطلاق الغلط من اللادرية بناء على زعم الناس وكذا نقيل الغلط بالنسبة الى غير الغلط فانه لم يعلم مطابقة نسبته للواقع ويكون الكل مشكوكا كيف يحكم بان الغلط مكشور وان العنادية لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكشورا لان أكثر الاحكام غلط على رأيه اذ لا تبوت لشيء وكذا رؤية الاحول الواحد اثنين وجدان الصفراوى الحلو مر اغلط لا يصح على زعم العندية أيضا لان لهما ثبوتنا بعلالا اعتقاد وكذا اطلاق الحسى والبدهى ٩٧ والضرورى والنظرى

فانها تصديقات
مخصوصة فن قال
اطلاق الغلط على زعم
الناس فقد كان فى غاية
ضييق العطن ومن لم
يرالا واحدا من كثير
كان فى غاية العطن ولم
يتعرض من مبادئ
النظريات لمساوى
الحسيات والبدهيات
لانهما أظهرهما
قارتفاع الامان
منهما يوجب ارتفاع
الامان من غيرهما
بالطريق الاولى
والمراد بالاحول الغير
الفطرى فان الفطرى
لا يرى الواحد اثنين كما
بين فى محله وقوله اثنين
مصدر رأى يرى رؤية

والحس قد يغلط كثيرا كالأحوال يرى الواحد اثنين والصفراوى يجد الحلو مر أو منها
بدهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه يفتقر فى حلها الى انظار دقيقة
والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء
وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فتعين الوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك
بحصول الشك والشبهة لا اثبات أمر أو نفيه (قوله قد يغلط كثيرا) اطلاق الغلط منهم
بناء على زعم الناس * ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فى الكثرة * قلت
قد يستعار فيستعمل للتحقيق أيضا على ان القلة بحسب الاضافة لا تنافى الكثرة فى نفسه
السكرى فيه مر (قوله وحاصله انه لا وثوق بالعيان الخ) أما انه لا وثوق بالعيان أو بالبدية
فلتطرق السهولة الى الحس وبدية العقل وأما انه لا وثوق بالبيان أى بالدلائل فلتفرعه على
العيان ففساده فساد (قوله وغرضهم الخ) دفع لما يتوهم من ان فى كلام اللادرية أيضا
تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات أمر أو نفيه لا الجزم بثبوت أمر
أو انتفائه مع انهم يدعون الشك فى جميع الحقائق بل فى الشك أيضا ووجه الدفع ظاهر
(قوله اطلاق الغلط منهم) بناء على زعم الناس والافهم يشكون فى وجود الحس وفى
اقدته وفى غلظه الخ بل فى الشك أيضا (قوله قلت قد تستعار) كما فى قوله تعالى « قد
يعلم الله المعوقين » (قوله على ان القلة الخ) أى يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى
الاحساس الواقع كثيرا فى نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة فى نفسه فيكون
المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلظه كثيرا فى نفسه قال بعض
الفضلاء هذا مبنى على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع تفيد القلة

(٧ عتائد)

اثنين وكذا مرأى يجد الحلو وجدان مر ويصيبه اصا به مر لان الرؤية
والوجدان اذا كانا ذوى مفعولين يكونان بمعنى اليقين (قوله وقد يقع فيها اختلافات) واحد الخالفين غلط فلا
أمان فيه ويعرض شبه فيفتقر فى حلها الى انظار دقيقة فيكون فى معرض الغلط لاحتمال ان لا يرتفع الشبهة أو يغلط
فى دفعها وهذا أولى مما حمل الشارح عليه من أن الاختلاف فيها ينافى البداهة كما يشعر به قوله والاختلاف
فى البدهى لعدم الالتفات والخفاء فى التصور لا ينافى البداهة ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف البدهيات
وضوحا وجلاء بالنسبة الى الاذهان قرب بدهى جلى عند أحد خفى عند آخر أو نظرى فلا بدهى يعتمد على بداهته

لجواز أن يكون مدعى البداهة فيه مخطئا (قوله قلنا غلط الحس في البعض) لنا كان دلائل السوفسطائية الزاميا يكون
البحث معهم نافعا لانه يمنع الالتزام والذي لا طريق بقى معهم اليه الزامهم واثبات المطالب عليهم وأما الامتناع عن أن
يلزمونا قاليه طريق وسيع (قوله لا سباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض) وليس سبب عام للعلط بشهادة الجزم
بانتفاء سبب الغلط مطلقا ٩٨ في مثل ادراك حلالة العسل (قوله وكثرة الاختلاف لفساد الانظار

قلنا غلط الحس في البعض لا سباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب
العلط والاختلاف في البديهي لعدم الالتفات أو الخفاء في التصور لا ينافي البداهة وكثرة
الاختلافات لفساد الانظار لا تنافي حقيقة بعض النظريات والحق انه لا طريق الى
المنظرة معهم خصوصا اللادرية لانهم لا يعترفون بعلوم اثبتت به مجهول

(قوله بانتفاء أسباب الغلط) * فان قلت لعل ههنا سببا عاما لعلط عام فمن أين يجزم
بانتفاء مطلق أسباب الغلط * قلت بديهية العقل جازمة به في مثل ادراك حلالة العسل

بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب
المادة تامل (قوله ان قلت لعل الخ) اثبات للمقدمة الممنوعة بقوله غلط الحس الخ فان
اللاادرية لما تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان
يغلط في جميعها فالجزم بجواز ان يغلط في جميعها فلا يكون مقيدا للعلم ومنع الشارح
العلامة كبرى القياس باننا نسلم انه اذا كان غلط في بعض المواد يلزم جواز غلطه في
جميعها فان الغلط في البعض انما هو لا سباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض آخر
بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في
بعض المواد ثابتا بجواز ان يغلط في جميع المواد لجواز ان يكون للعلط العام سبب عام
متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يختص الجزم ببعض
المواد وهو المطلوب وبما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات
المقدمة الممنوعة وان قوله فمن أين نجزم مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة الممنوعة
لا انه رد على الشارح فسا قاله الفاضل الجلي من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الخ
في قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعل الخ اما أولا فلا نه أو رد كلامه بلعل
المقيد للتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممنوعة واما
ثانيا فلا ان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فمن أين
نجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط ليس بشيء (قوله قلت الخ) حاصله منع للمقدمة الثالثة

لا ينافي حقيقة بعض
النظريات (فيه انه
يكفي لنفي العلم منافية
كثرة الاختلاف
للجزم بالحقيقة ويدفعه
ان المانع من الجزم
بمقتضى الدليل وهو
حقيقة النظرى منافية
كثرة الاختلاف لها
فافهم واستغن عن أن
يجعل حقيقة بعض
النظريات بمعنى
حقيقة بعض النظريات
في نفس العقل أو
بتقدير اعتقاد حقيقة
بعض النظريات فانه
شان القاصر من (قوله
والحق انه لا طريق
الى المناظرة معهم)
فلا ينفع التحقيق ولا
الالزام لانه لا معتقد
لهم حتى يذكر في الالزام
بل كل حكم عند
اللاادرية منهم خيال
وهم لا حقيقة له حتى

بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما من قال ماذا كره الشارح في الزامهم ليس بشيء
لانهم لا يعترفون بالاخيالات والاهام بل الصواب معهم ان يقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلنا وهذا النسق
من جملة الحقائق فثبت بعض ما نقيتم فصوابه ليس الاخيالا ووهما كيف وجزمهم أيضا ليس الاخيالا ووهما عنده
وقوله لانهم لا يعترفون أى اللاادرية فالمراد بالمعلوم المعلوم التصديقي والافهم يعترفون بالشك المستلزم لتصوير

الطرفين ولك أن تقول لا يعترفون بالشك أيضا بل يقولون أنا شاكون في أن شاكون وهلم جرا ولك أن ترجع الضمير إلى السوفسطائية مطلقا فالمراد بالعلوم اليقينية وفيه أنه يكفي للآليات الظن الصادق وحمل العلوم على المعلوم الصادق ظنا كان أو غير بعيد (قوله بل الطريق تعذيبهم بالنار) لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعا حتى يردانه غير مجبور وإطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ما هو عليه كإطلاق العلم على مذهب السوفسطائية يزعمهم ويمكن أن يكون نسبتهم إلى سوفسطائية لأنه لا حكمة عندهم إلا موهة إذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك أو أمور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقيا بتأعلى من الدهور (قوله فيلاسوفيا أي محب الحكمة) الأوجه أن محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء السكتاية على ما اشتهر أن المرء لا يزال عدوا لما جهله (قوله وأسباب العلم) لما أثبت العلم بالحقائق رد على السوفسطائية ٩٩ وكان منشأ انكارهم الطعن

في الحس وبداهة العقل أو النظر المتفرع عليهما عقبه بآليات الحس والعقل فقال وأسباب العلم ثلاثة إشارة إلى اثبات السببين المتعويين مع زيادة سبب ثالث مباينة في تصحيح تحقق العلم بحقائق الاشياء وإنما أتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده إلى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء مع أن المراد بيان أسباب

بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة الموهة والعلوم المزخرف لأن سوفسطا معناه العلم والحكمة واسطا معناه الزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفيا أي محب الحكمة (أسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به أي يتضح ويظهر ما يذكور ويمكن أن يعبر عنه والكلام على التحقيق لا الإلزام (قوله ويمكن أن يعبر عنه) إشارة إلى أن المذكور من الذكور بالكسر وهو ما يكون باللسان وإنما جعله من المضموم وهو ما يكون بالقلب وإن صح ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل

بأنه يجوز أن يكون سبب عام للغلط العام بالانسان ذلك فإن بديهية العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق إليه شائبة وهم الغلط وإمكان تحققه في نفسه لا يتأتى في الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية فإنا نحزم أن جبل أحد لم يتقلب ذهبا جزما يقينا مع إمكان الانقلاب إليه في نفسه وقد يقال لا حاجة لنا إلى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه في نفس الامر ومصادقه أن حصول الجزم بالحسوس من بداهة العقل وفيه بحث لأن مشاهدة الحس لما صار منهما بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه صحيحا غير غلط (قوله وإن صح ذكره الخ) يعني وإن صح ذكر الذكور المضموم في تعريف العلم لعدم

العلم من غير ملاحظة اضافته إلى شيء وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لأنه مع كونه أرجح أنسب يجعل الحواس من أسباب العلم (وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به) لم يكتب بقوله يتجلى بها المذكور لأن النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هي به ولأن ادراك الحيوانات المعجم داخلية فيه وليس بعلم فأخرج به بقوله لمن قامت به لاختصاص من بالعقل وفيه أنه لو فسر من بذوى العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله للخلق ولو فسر بذوى العلم لزم الدور ويمكن دفعه بأن العلم المأخوذ في تفسير من أعم حتى يشمل الظن فتأمل والتبادر من الباء السبب المتضمن فيخرج الحياة والوجود مما هو شرط في التجلي لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقي لأنه صرفه عن الحقيقي قوله صفة واكتفى في بيان التجلي بالاشياء ولم يحمله على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعا وبه آخر على أنه لا يصحح الاكتفاء

في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الانضاح بل يجب تخصيصه الى أن يخرج الثان دون غيره وفيه بحث لأن صاحب
المواقف قال تسمية الظن والخيال والتهاليد علم يخالف العرف واللغة والشرع وقال شارحه يطلق العلم على
التقليد مجازا وقال في شرح هذا التعريف التجلي هو الا انكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب
واعتماد المفرد المصيب ١٠٠ أيضا لأنه في الحقيقة مقدمة على القلب فيس فيه انكشاف تام وانشرح ينحل به

العقيدة هذا فتوجيهه
على التعريف الثاني
لشموله للتصديقات
الغير اليقينية بخلاف
الثاني ترجيح ما
يوجب المرجوحية
وحمل المذكور على
الجاري على المسان
دون المذكور بالقلب
لأنه المتبادر من
الذكر لكن اطلاق
المذكور بهذا المعنى
على المعنى تسمية
للمشيء باسم الدال ونبه
على ان المراد بالمذكور
المذكور بالامكان
لا بالفعل ليشمل
العلم بما لم يذكر أصلا
وفي وجود ما لم يذكر
أصلا ولو بوجه أعم
تأمل (قوله بخلاف
قولهم صفة توجب
تمييزا لا يحتمل
النقيض) إشارة
الى ترجيح التعريف

موجودا كان أو معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات
والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض
حملا للفظ على الشائع المتبادر (قوله فيشمل ادراك الحواس) لكن عده علما
بخلاف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم فيهما (قوله لا يحتمل النقيض)
اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعروف ههنا كذلك
وما قاله الناقل المحتش في توجيه هذه العبارة من انه إشارة الى رد ما قيل لوجعل المذكور
من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لأنه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب
بان الذكر بالضم أعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لأن كل واحد منهما يحصل
في القلب كما ان العلم يحصل في القلب فجاز التعريف به ليس بشيء إذ لا معنى لتوهم الدور
لأن الذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعروف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما
والعلم خاصا يجب ان يحتمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي
فلا معنى لقول شارح أى يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلى بحيث يشمل التام وغيره
ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحتمل التجلى الخ (قوله حملا الخ) علة لقوله وانما لم يجعله
من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشرع بان من الذكر المضموم حيث قال أى صفة
ينكشف به ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بمسده وقد يتوهم ان المراد
بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم
يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل
المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وأن تغير اللفظ يدفعه
واما ما قاله الناقل الجلي من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره في شرح
المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشيء لأن
اختيار توجيهه في كتاب وآخر في كتاب آخر ليس من التدافع في شيء (قوله لكن
عده علما بخلاف العرف واللغة) نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسى بين البهائم

وغيرها

السابق وتنبه على وجه اختياره وقد عرفت هذا مما يعلق ببعض

ما ذكره لتوجيهه وفي قوله والتصورات بناء على ما زعموا من انها لا تنافض لها إشارة الى مرجح آخر الاول
عليه وهو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله لضعف المبني لأن كثيرا من الاحكام المنطقية مبنية
على اثبات النقيض في التصور وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض في التصور لا يتوقف على كون النقيض

حققة في التصور فليكن الاطلاق محاز يا ولوسلم فليكن المراد بالتمييز التقيض في التصديق فيمكن في صحة استعماله في التعريف كونه أشهر وأظهر من التقيض في التصور نعم ١٠١ التعريف الاول مرجح حتى قيل

فانه وان كان شاملا لا يدرك الحواس

أى تقيض التمييز

وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد محكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن الابهائم هو العلم الغير الاحساسى واما العلم الاحساسى فهو ثابت طافلا بخالصة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لانفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجىء ان الحواس انما هي آلات الادراك فلا بد للخالصة (قوله أى تقيض التمييز) فيكون التندير صفة توجب تميزا لا محتمل متعاقبة تقيض التمييز والمعنى انه امر حقيقى قائم بمجمله أعنى النفس بوجبه لان يميز الشئ عما عداه تميزا لا محتمل ذلك الشئ المتعلق تقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التمييز الذى أوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز ظاهرا هي النفس والصفة آلة للتمييز ولذا قيل توجب تميزا ولم يقل تميز تميزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزا انما هو شئ يتعلق به وهو الذى لا محتمل تقيض التمييز ففوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرهما وقوله توجب تميزا خرج من الحد الصفات التى توجب لمحلها التمييز فقط لا التمييز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا عن العاجز لان يكون محلها متميزا شئ بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء كما توجب التمييز عن الاشياء وقوله لا محتمل التقيض أى لا محتمل تقيض التمييز بوجه من الوجود خرج الظن والشك والوهو والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب لمحلها تميزا محتمل التقيض فى الحال والجهل المركب والتقليد بوجبان تميزا محتمل تقيضا فى المآل أما فى الجهل فلان الواقع فى نفس الامر خلافه فيجوز ان يطاع عليه فيما بعد وأما فى التقليد فلم يتم استناده الى موجب من حس أو بديهة أو عادة أو برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعروف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب علما سواء كان بطريق السببية كما فى علم الواجب أو بطريق العادة كما فى علم الخلق وان كان المعروف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادى

انه أحسن ما قيل فى الكشف عن ماهية العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض بادراك الحيوانات وقد حفظ التعريف الاول وقد عرفت ما فيه وان اخراج الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد تمحل فى عدم احتمال التقيض بان يراد عدم احتمال التقيض حالا أو مآلا فان الجهل المركب محتمل ان يظهر فى دلائله ضعف فيحتمل المجهول تقيض ذلك التمييز وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التمييز بايجاب التمييز لمحاسنها ليجرجه عنه امثال الشجاعة فانها توجب تميزا لكن لا لمحاسنها بل لان لحظها بخلاف العلم فانه

يجعل محله مميذا كما يجعله متميزا كالشجاعة وانه يقتضى أن لا يكون التقيض والاثبات علما بل ما يوجبهما وكذا التصور وانه يحتاج استناد قوله لا محتمل أى التمييز الى التجوز والمفهومون فى احتمال متعلق التمييز تقيض التمييز وانه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة فى انه كانه ويحتاج دفعه الى دقة

كما هو الظاهر

على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فالمعنى أن العلم صفة قائمة بالنفس بخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشئ. توجب أن تكون النفس مميزة لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه أن إخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لأن كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على أنه لا نقيض له أصلاً فلا وجه لإخراجه بل لا وجه لصحته أصلاً قلت الشك والوهم من حيث أنه تصور للنسبة من حيث هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وأما باعتبار أنه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي أو المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فإن النسبة من حيث أنه يتعلق بها الاثبات يناقضها من حيث أنه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح به مذهبنا الذين الاعتبار بن السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الأصول (قوله كما هو الظاهر) لأنه لا سبق إلى الفهم لأنه مذکور صريحاً ولا نه موافق لما قالوا أن اعتقاد الشئ كذا مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا علم ومع احتمال أنه لا يكون كذا احتمالاً مرجوحاً ظن وفيه إشارة إلى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بأن يراد نقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري أعني الكشف والابضاح فالمعنى صفة توجب لحاها أن يكشف لمعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وحينئذ تكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها أو يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات وحينئذ تكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لأن الشئ لا يكون محتملاً لنقيضه أصلاً إذ الواقع لا يكون إلا أحدهما فلا وجه لذلك إلا أن يقال المتعلق وإن لم يكن محتملاً لنقيضه في نفس الأمر لكن يحتمله عند الإدراك بأن يحصل كل منهما بديل الآخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفاً وإيضاحاً لا يحتمل متعلقه نقيضه عند الإدراك أما في التصور فلا تنفاء للنقيض وأما في التصديق فلأن متعلقه أعني وقوع النسبة مثلاً في نفس الأمر له نقيض هو اللا وقوع فيه فإذا لم يكن التصديق أعني إدراك الوقوع أو اللا وقوع جازماً مطابقاً ما خوذ من حسن أو بديهية أو عادة أو برهان احتمال متعلقه أعني الوقوع مثلاً لنقيضه وهو اللا وقوع إذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملاً لنقيضه أصلاً لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة أولاً وقوعها لا الطرفين إذا لا معنى لاحتما لهما نقيض نفسيهما وهذا أعني حمل الاحتمال على حصول أحدهما بديل الآخر مع أن المتبادر

والاحتمال لمتعلقه وانما وصف التمييز به مجازاً ثم التمييز في التصور الصورة ومرتبطه
المساهمة المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي

من احتمال الشيء الآخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني فان
طرفيه يجوز ان يتصف به وبتقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا
الوجه ويحتمل أن يراد تقيض الصفة وسيجيء تحريره ان شاء الله تعالى
(قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه الخ) يعني ان ضمير الفاعل المستتر في لا يحتمل راجع
الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء معين وانما يمكن
راجعا الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري فلا تقيض له أصلاً لا في
التصور ولا في التصديق وان كان ماباه التمييز أعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى
لاحتماله تقيض نفسه الا ان تكلف بمثل ما مر أو بان المراد ورود كل منهما بدل الآخر
على متعلقه فينبغي ان يرجع الى احتمال المتعلق لهما مع مخالفتيه لما اشهر من ان اعتقاد
الشيء كذا مع العلم بأنه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه
صريح في ان المتعلق أعني الشيء محتمل (قوله وصف به التمييز مجازاً) وصفاً للمتعلق
اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول (قوله ثم التمييز الخ) يعني انه اذا كان المراد
بالتقيض تقيض التمييز فالمراد بالتمييز ماباه التمييز أي الامر الذي به تمييز النفس للشيء
لا المعنى المصدري أعني كون النفس مميزاً اذ ليس له تقيض يحتمله المتعلق لا في التصور
ولا في التصديق وهو ظاهر وذلك لان الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي
والاثبات مثلاً اذا تعلق علمنا بمساهمة الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها
لا تقيض لها أصلاً بما تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بأن العالم حادث حصل عندها
اثبات أحدهما الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقاً جازماً
مأخوذاً من بديهية أو حس أو دليل فلا يحتمل التقيض أعني النفي وقد لا يكون فيحتمله
بخلافه تعريف العلم بأنه أمر قائم بالنفس يوجب لها أمراً به تميز الشيء عما عداها
بحيث لا يحتمل ذلك الشيء تقيض ذلك الامر ويرد عليه أمور الاول انه يلزم أن
لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلاً لا يكون العلم بالانسان
صورته الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثاني انه يلزم أن لا
يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة
والتصديق هو النفي والاثبات والثالث أن القول بالصورة فرع الوجود الذهني
والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع ان ارادة الصورة من التمييز
خلاف الظاهر والخامس ان النفي والاثبات ليسا بتقيضين لارتفاعهما عند الشك

بناء على عدم التقييد بالمعاني وللصورات

ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى يتقسم بأنه ان خلا عن الحكم بان لم يوجب اياه فتصور
والا فتصديق (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) فان المعاني ما ليست من الاعيان
أقول ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس
نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافية يخافها
الله تعالى بعد استعمال العقل أو الحواس أو الخبر الصادق تستتبع ان كشف الاشياء
اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب اغشى في هذا المقام
والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توحى بها وما هو المشهور من العلم هو الصورة الحاصلة
في النفس فهو مذهب الفلاسفة الثلاثة الذين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن
الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم ان لا يكون العلم
منقسم الى قسمين بالذات فسلم اذا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسم الى قسمين
أصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه
لشيء منهما تصور أشار الغشى الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى يتقسم الى قسمين
والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مخترع للفلاسفة
وعن الثالث بان المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالتخيل في المرأة وأن هذا من
الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني أمر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية
وبما ناله وعن الرابع بانه مبني على المساعدة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان
المحمّل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدري
وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهواثبات أحد الطرفين للآخر
وعدم اثبات أحدهما الآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة
أولست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل في هذا المقام فانه من مطارح
الاذكاء (قوله ومتعلقه الطرفان) هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في
حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر أن المراد به المعنى اللغوي وهو انما يتعلق
بالطرفين أعني المثبت والمثبت له واما كون متعلقها النسبة أو الوقوع أو اللاوقوع أو
المجموع من مصطلحات أهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ يتعاشون عن ذلك (قوله
والعلم بهذا المعنى يتقسم الى) جواب سؤال وهو أن العلم على هذا التقدير لا يكون
منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق تحريرها (قوله فان المعاني ما ليست الخ)
دليل لقوله بناء على عدم الخ يعني أن شمول التعريف لا ادراك الحواس مبني على انه لم

المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساسات لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان
الجزئيات العينية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند
الرؤية ومتنصتي التعريف أن لا تعلم تلك الجزئيات وغاية ما يتكلف أن يقال مثل زيد
إذا أخذ على وجه جزئي فعين وعلى وجه كلي فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية الأعلى وجه
كلي هذا والامر في ادراكه بعد انغية عن الحواس مشكل

يقيد بالمعاني بخلاف ما لو قيد و يقال بأنه صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل
التقيض فانه لا يشمله لان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان واعلم أن التقيد بالمعاني وعدمه
مبنى على ان ادراك الحواس هل هو قسم من العلم أم لا فن قال انه قسم منه كالشيخ
الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني فدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو
ادراك مخالف بالمساهية للعلم بحصول الحواس ذكر قيد المعاني وأراد بها ما يقابل
الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم ان منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس
مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني الكمية ومنهم من أثبتها فقيدوها بالخارجا
لا ادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا
وتوهم (قوله لكن يرد عليهم الخ) يعني يرد على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان
الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما ان تدرك بجميع العوارض
اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ماعداها بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم
زيدا قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ماعداه وقد تدرك
احساسا بان تدرك مكينة بالواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند
الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع
انه يلزم على هذا التعريف أن لا تدرك الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تميزا
بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة (قوله وغاية ما يتكلف الخ) حاصل الجواب ان
الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على
وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين اعدم ملاحظة
خصوصية السادة لكن انحصر في الخارج في فرد واحد فهو ادراك لا مركب في المحصر
في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند
الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس (قوله والامر في ادراكه الخ)
يعني أن الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيوبه عن الحس
الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساسا لغيوبه عن الحس ولا علما لانه ادراك
العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة

بناء على أنها لا نقائص لها

(قوله بناء على أنها لا نقائص لها) أي لتمييزها الذي هو الصورة فلا يرد عليه أن التصور غير التمييز والمعتبر في العلم عدم احتمال تقيض التمييز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالتقيض تقيض الصفة

معها خصوصية المحل كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيوبته عن البصر ادراك له وآلة الملاحظة بحيث يمنع الاشتراك فيها ولا يمكن أن يقال أنه تخيل أو توهم لأن من أطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة والالانتهاض تعريف العلم بهما قال الخشني المدقق المدرك أولا وبالذات بعد الغيوبة عن الحواس أمر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الأعيان بل من المعاني لكن لمَّا بَيَّنَّته لأمْر خارجي وكونه وسيلة إلى معرفته أشبه الحال أقول فيه بحيث إذا لم يخفى على ذوى بصيرة أن المدرك هو ما تعلق به العلم وأوجب تمييزه عما عداه فالأمر الخيالي إنما يكون مدركا إذا أوجب صفة العلم تمييزه بأن حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لأن كلامنا إنما هو في صورة هي آلة للملاحظة العين الغائبة عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكأنه لم يفرق بين ما به الإدراك والمدرك فأجاب بما أجاب (قوله أي لتمييزها الذي هو الصورة الخ) يعني أن الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تمييزه هو الصورة المتعلقة الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا تحتمل الماهية المتصورة تقيض تلك الصورة فلا يرد أن التصور غير التمييز إذ هو صفة موجبة له على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال التعلق لتقيض التمييز لا لتقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على أنه لا تقيض لها قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لا تقيض للتصور أنه لا تقيض لتعلقه بمعنى الماهية المتصورة وهذا مبني على أن يكون المراد بالتقيض تقيض المتعلق وقد مر تحقيقه (قوله ومن ههنا الخ) أي ومن ورودا لا اعتراض ظاهر الوارد بتقيض التمييز قيل المراد بالنية تقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتمييز وضمير لا يحتمل راجع إلى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييز لا يحتمل متعلقاتها تقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدري وهو الكشف والابضاح ولا شك أنه يصح البناء المذكور لأن التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية تقيض ذلك التصور إذا لا تقيض له على ما زعموا لكن لا يخفى أنه خلاف

وقد يجاب عنه بأن عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور
 لكن لا يخفى أن دعوى الفرعية مما لا ثبت له * أن قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته
 الخاصة فلو سلم أن للتصور نقيضا فتمت له لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض
 * قلت هذا إنما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فإنه لو فرض أن
 اللاضاحك بالفعل فلا شك أن الإنسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر
 على أن بناء شئ على شئ في الواقع لا ينافي وجود مبنى آخر له في التقدير

الظاهر إذا ظاهر أن يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين
 بأنه من باب الإضافة حيث قالوا وهو تميز لا يحتمل النقيض فإنه لا يمكن أن يراد فيه
 نقيض الصفة (قوله وقد يجاب) عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون أن
 يكون الكلام على تقدير المضاف أو أن يكون المراد نقيض الصفة بأن عدم نقيض
 التمييز فرع عدم نقيض التصور فإذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون لتمييزه
 الذي بوجه نقيض (قوله لكنه لا يخفى الخ) يعني ادعاء أن عدم نقيض التمييز فرع
 عدم نقيض التصور أمر لا دليل عليه ألا ترى أن في التصديق نقيضا للتمييز ولا نقيض
 له وقد يقال أن عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التمييز
 أمور متلازمة لا يتصور إلا تفككا بينها فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم
 نقيض الآخر أقول ادعاء التلازم أيضا لا بد له من دليل ودعوى البداة غير مسموعة
 (قوله أن قلت الخ) اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله أن شمول تعريف العلم
 للتصورات كما يصح باعتبار أنها لا تقاوض لها كذلك يصح باعتبار أنها غير محتملة
 لتقاؤها لأن كل متصور لا يحتمل صورته الخاصة فعلى تقدير تسليم أن للتصورات
 نقيضا يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه
 لبناء شموله للتصورات على أنها لا تقاوض لها (قوله فلو سلم أن للتصور نقيضا) أي
 لتمييز التصور لما مر (قوله قلت الخ) وحاصله أن شمول تعريف العلم للتصورات
 بناء على أنها غير محتملة للتقااض إنما يتم في التصورات بالكنه إذ كل متصور
 بالكنه لا يحتمل غير صورته الخاصة لما أنه لا يمكن تعدد حقيقة الشيء وأما في
 التصور بالوجه فلا إذ يمكن أن يكون شئ واحد لوازم متعددة فكما يمكن أحضاره
 بأحدها يمكن أحضاره بالآخر بخلاف بناءه على أنها لا تقاوض لها فإنه شامل للتصور
 بالكنه وبالوجه (قوله على أن الخ) علاوة على تقدير تسليم أن كل متصور بالكنه
 أو بالوجه لا يحتمل غير صورته الخاصة وحاصله أن بناء دخول التصورات على أنه
 لا تقاوض لها إنما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي أن يكون لذلك الدخول

على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقنيات من الصدقات هذا ولكن ينبغي أن يحمل
التجلى على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لأن العلم عند مقابل للظن

(قوله على ما زعموا) فيه تضعيف قولهم لأنه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم تقيضا
المتساويين متساويان وعكس التقيض أخذ تقيض الموضوع محولا وبالعكس
والتحقيق أنه ان فسر التقيضان بالمتماثلين لذاتهما لا يكون للتصور تقيض إذ لا تناف بين
التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتماثلين لذاتهما كان له تقيض

مبنى آخر هو عدم الاحتمال للتقيض بحسب التدبير والقرض فيجوز أن يكون مبناه
بحسب الواقع عدم التقيض وبحسب القرض عدم الاحتمال وللتنازل الجاهلي في تحرير
هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن المراد وهو يزعم أنه نهاية تحقيق المقام
(قوله لأنه يبطل كثيرا من قواعد المنطق الخ) عد قولهم عكس التقيض الخ من قواعد
المنطق لا ينحلو عن تسامح لأن اتعا عدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك وأما
قولهم تقيضا المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مربية اصدق التعريف عليه وعده
في شرح المطالع من القواعد (قوله والتحقيق الخ) هذا التحقيق مستفاد من كلام
السيد السند قدس سره وحاصله ان فسر التقيضان بالامر من المتماثلين بالذات أي
الامر من اللذين يتماثلان ويتدافعان بحيث يتضمن لذاته تحقق أحدهما في نفس الامر
انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالأيجاب والسلب فإنه اذا تحقق الأيجاب بين الشئين
انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور رأي الصورة تقيض إذ لا يستلزم تحقق
صورة انتفاء الأخرى فان صورتي الانسان والالانسان كلتاها حاصلتان لاندافع
بينهما الا اذا اعتبر نسبة كل شئ عقانه حينئذ يحصل قضيتان متنافيتان صدقات فقط ان
لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى شئ بل اعتبر جزأ منه وان جعل راجعا
اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال في التصورات التمييزية والانشائية
لاندافع بينهما الا على لحظة وقبيل تلك النسبة وارتفاعها أو بالا اعتبارين المذكورين في
المفردين فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل
التصور وبينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما تقيضا الآخر بالمعنى المتعارف
للتقيض فقد تحقق التقيض للتصورات أيضا والجواب ان كلامهما ان لوحظ من
حيث أنه آله ورا بطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان
لوحظ من حيث أنه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كفولك زيد منسوب اليه
الانسان وليس ينسب اليه الانسان فهو راجع أيضا الى تناقض القضايا لان قولك
زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه

(للخلق) أنى لله حقوق من المالك والانس والجن

ومن ههنا قيل تقيض كل شيء رفعه أى سواء كان رفعه فى نفسه أو رفعه عن غيره
والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على الحجاز

ثانياً وجل عليه وقس عليه السلب وان فسر التقيض بالامرين المتنافيين أى الامرين
الذين يكون كل منهما ينافى الآخر لذاته سواء كان مانعاً فى التحقق أو الارتفاع كإفى
القضايا أو مجرد تبعاً فى المفهوم بأنه اذا قيس أحدهما بالآخر كان ذلك أشد بعداً مما سواء
كان للتصور تقيض كالانسان واللا انسان وذلك ظاهر (قوله ومن ههنا قيل الخ) أى
من تفسير التقيضين بالمتنافيين قيل تقيض كل شيء رفعه ذكر السيد الشريف قدس
سره فى حاشية شرح المطالع ان المفهوم المترد اذا اعتبر فى نفسه لم يتصور له تقيض الا بان
يضم اليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم آخر فى غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم فى
نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فتيقض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه أى
سلب صدقه ورفع عما اعتبر صدقه عليه والاول تقيض بمعنى العدول والثانى معنى
السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان التقيض فى التصورات متحقق بنفسه أى
رفع فى نفسه ورفع عن شيء بالاعتبارين وأما فى التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم
الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها أو حملها على شيء وان معنى قوله تقيض كل شيء رفعه
سواء كان رفعه فى نفسه أو رفعه عن شيء فإنه ان اعتبر ذلك الشيء فى نفسه كان تقيضه
رفع فى نفسه وان اعتبر صدقه على شيء كان تقيضه رفعه عن ذلك الشيء وقال المحشى
المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على تقيض السلب الثانى ان قوله
أو رفعه عن شيء يقتضى أن يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلاً تقيض الضاحك
مع انه ليس كذلك بل هو تقيض لا يثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب أماً عن الاول
فبانه يجوز أن يكون إطلاق التقيض على الإيجاب باعتبار انه لازم مساو لتقيض
السلب أى سلب السلب ويؤيده ما قالوا من أن تقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية
مع أن تقيضه رفع الإيجاب الكلى وما صرحوا فى بحث القضايا بالمرجحة من أن التقيض
عندنا أعم من أن يكون رفعاً لذلك الشيء أو لازماً مساوياً له واذا كان التقيض حقيقة
هو رفع ذلك الشيء قالوا وجه أن يقال رفع كل شيء تقيضه على ما وقع فى عبارة السيد
السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول وأما عن الثانى فلما عرفت من أن
المراد انه اذا اعتبر الشيء فى نفسه كان تقيضه رفعه فى نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على
شيء كان تقيضه رفعه عن ذلك الشيء فلا ان كلام من قسمى التقيض متحقق بالنظر الى
اعتباره فى نفسه (قوله وقول المنطقيين محمول على الحجاز) أى قول المنطقيين من اثبات

وأبضا يلزم منه أن يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم وبعض
التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجرا من بعد فحصل منه صورة انسان وأجيب
عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان وتصور له ومطابق له

التناقض للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبرت النسبة بينهما حصل
التدافع بينهما اما في الصدق والكذب أو في الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا
التناقض باختلاف القضيتين بالاجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما
كذب الاخرى (قوله وأبضا يلزم الخ) عطف على قوله يبطل كثيرا الخ ووجه
آخر لبيان ضعف قولهم انه لا تنافض للتصورات وحاصله انه اذ لم يكن
للتصورات تنافض يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم
صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض
التصورات فلا يكون التعريف مانعا (قوله وأجيب الخ) هذا ما أفاده
سيد المحققين في مواضع من كتبه وحاصله أن الصورة الانسانية المرسمة الناشئة من
ذلك الشبح علم تصوري للانسان وآلة للملاحظة ومطابق له بحيث لا يحتمل غير تلك
الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقتها لمعولها وانما الخطأ في الحكم المقارن
لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة المرئي الذي هو الحجر وهما سؤال
مشهور وهو أن مدار المطابقة أما الشيء الذي ينشأ منه هذه الصورة أو الشيء الذي
كانت تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في
الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والاتفات اليه اذ لا شك أن الصورة
المنزعة من الانسان مثلا قد تكون مطابقة له وقد لا تكون بدون ملاحظة الحكم
وان كان المدار الثاني يلزم أن لا يتصف التصديق بعدم المطابقة أيضا اذ كل صورة
تصديقية لا تكون الا مطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا
العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هي صورة له أعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم
ويمكن الجواب بأن الصورة التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة لمعولها
لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة انه لا تمنع بين
المعلومات التصورية ألا ترى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع
قطع النظر عن فرض العقل انما الممتنع المفروض وجودها وأوصافها فيكون كل
صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة أصلا بخلاف معلوم الصورة
التصديقية فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا
يكون واقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات

والخطأ في الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه
أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه والتصوير في المثال المذكور هو
الشبح والصورة الذهنية آلة للاحفظه فتدبر فانه دقيق

التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون ألا إذا
رأينا حجرا وحصل منه الصورة الخجيرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل
من الصورة التصورية والتصديقية مطابقة لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين
واقع فيه وإذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم
فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة
التصديقية غير مطابقة لعدم معلوميته فيه وهو ثبت تلك الصورة للحجر فالخاصل
أن الصورة التصديقية تنصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة
التصورية دائمة متصلة بمطابقته تأمل فانه دقيق (قوله أعما الخطأ في الحكم) أي
أعما الخطأ في الحكم المتعارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشئ
صورة له قد صار ملكة للنفس فإذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس
الامر يكون حكما مطابقة لما في نفس الامر وإذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون
مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما
هي صورة له في صورتين وبما ذكرنا تدفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة صورة
لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل بل لا يمكن الحكم
والالزام التسلسل لانه أعما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة
حكما صريحا مفتقا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع
الى الوجدان يكذب ذلك (قوله ويرد عليه انه فرق الخ) حاصله ان كون تلك الصورة
تصويرا وادرا كاللإنسان موقوف على ان يكون العلم بوجه عين العلم بالشئ من ذلك
الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الإنسان عين العلم بالإنسان الذي هو وجهه لكن
الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة للاحظة
ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشئ من ذلك الوجه
ان يكون ذلك الوجه آلة للاحظة فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم
بواسطة ذلك الشئ فالعلم بالوجه في المثال المذكور أعني العلم بالإنسان وان كان مطابقا
لكن العلم بالشئ من ذلك الوجه ليس بمطابق والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذ
التصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة للاحفظه أجيب بأنه ان أراد بان
التصور هو الشبح انه متصور من حيث الخجيرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة آلة

لما لاحظت فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصوورا به وان اراد
 انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطا في تلك الصورة اذ هي مطابق
 لتصوره وانما الخطا في ان هذه الصورة آتة للاحظة ذلك الشبح المرنى وان ذلك
 الشبح فرد من افراد الانسان قل عنه توضيحه بانا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في
 الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما توجه
 الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعل له عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك
 بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالحكموم عليه في هذا الحكم الوارد على الماخوذ بهذا العنوان
 معلوم لنا بهذا الوصف الانشائي وصورة الانسان آتة للاحظة الحكموم عليه أعني
 الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد
 تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو
 آتة للاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم
 بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في الواقع
 بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض
 الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعروف لا يعقل والاشياء كلى وامثال
 ذلك انتهى كلامه وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه
 انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والحكموم عليه لا بد ان يكون متصورا لان الحكم
 على الشيء فرع تصوره وليس معلوما الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور
 بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر
 من حيث انه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم
 بالشبح بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه وعلى هذا ظهر
 ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لا من حيث انه انسان وان دفع الجواب
 المذكور فانه مبني على عدم التفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه
 وتحقيق الجواب اننا اذا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا
 انه انسان لاجل اشتباه الحال على الخس بواسطة المشاكلة بين الانسان والحجر نجعل
 الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لسكن المتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف
 العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والشبح المذكور
 وان كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان تكون
 الصورة الانسانية آتة للاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى
 الحكم عليه ان الامر الذي اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل للعلم

قوله بخلاف علم الخالق) جعل قوله للخلق قيد العلم ولك أن تجعله قيد الأسباب العلم أي أسباب العلم الثالثة
خلق وقوله من الملك بتقدير الملك لا يتناسب الحكم بكون الانس أفضل وإن الأهم بيان أسباب علم البشر وقوله
أنه لذاته لا سبب من الأسباب قيل يريد لا سبب غير ذاته لثلاثين في قوله لذاته قلت هذا إنما يحتاج إليه لوضح
طلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد أن السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى وفيه نظر ولك أن
جعل اللام في قوله لذاته صالة للثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته ١١٣ لا سبب من الأسباب

ولا يخفى أنه لا حاجة
إلى ذكر قوله للخلق
وبصح أن أسباب
العلم ثلاثة إذ لا سبب
لعلمه تعالى لأنه لذاته
ولم يرد إطلاق السبب
على ذاته تعالى حتى
ينقض حصر السبب
في الثلاثة به نعم في
كون علمه تعالى لذاته
من غير مدخلة غير
ذاته تأمل لأن
السمع والبصر فيه
لا تكشف المسوع
والمبصر إلا أن يقال
أما ليسا سببين
للعلم بالمسوع والمبصر
بل سببي تعلق علمه
بهما تأمل فانه دقيق
جدا تبقى أنه يتوقف
العلم على حياته
ووجوده والقول بأن

بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا سبب من الأسباب (ثلاثة الحواس السليمة
والخير الصادق والعقل) بحكم الاستقراء

(قوله فانه لذاته) أي ذاته تعالى كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة
إلى شيء يفضي إلى العلم وتعلقه

والفهم فيكون التصور مطابقا لتصوره الذي هو الإنسان المفروض ومع ذلك يكون
المحكوم عليه هو الحجر لأنه حجر في نفس الأمر والخطأ إنما هو في الاعتقاد بأن
ذلك الحجر إنسان الذي هو ناشيء من عدم امتياز الحسن بين الأمور المتشاكله وقد
يجاب بوجهين آخرين أحدهما سلمنا أن المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم
بالوجه المطابق ودعوى أنه ليس معلوما لنا إلا بوصف الإنسانية في حيز المنع غايته
أن ذلك الوجه غير مشغور به وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الأمر ولا يخفى أنه
نوع مكابرة وثانيهما أن المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر
والعرض على ما سيحكي في بحث الرؤية والصورة الإنسانية ليست غير مطابق لها
لأن الوجه الإخص لا يبين الإعم ولا يخفى أنه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لأن
عدم المطابقة متحققة (قوله أي ذاته كاف الخ) فسر قوله لذاته بهذا الشارة إلى أن ليس
المراد بأن علمه لذاته أنه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة
على ذاته كإذهب إليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة إلى شيء يفضي
إلى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا سبب من الأسباب إشارة إلى أن معنى
الكفاية أنه لا يحتاج في العلم وتعلقه إلى سبب مفض لا أنه لا يحتاج إلى شيء أصلا وبهذا
اندفع المناقشة التي أوردها بعض الفضلاء من أن كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة
إذا تعلق نسبة تتوقف على التنسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لأن توقفه على المعلوم إنما

٨ عقائد) معنى كونه لذاته أنه كاف فيه من غير مدخلة مالا يستند إلى ذاته لا يتنى كونه لا سبب من
أسباب لأن جميع الأسباب مستند إلى ذاته وفي قوله فانه لذاته رد على من قال أنه عين ذاته وإن ثبوت الحواس
نسبة حتى الذاتية للملك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل سمعي ولك أن تستدل
بأنها للملك بما في صحاح المتصايح النبوية أنه قال صلى الله تعالى عليه وسلم من أكل من هذه الشجرة التنتة فلا
ربن مسجدنا فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الإنسان (قوله الحواس السليمة) بخلاف المائة فانها
وتوق عليها فلا تصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخير بالصادق ولا يكفي التقييد إذ لا بد من

العلم بالصدق أيضا ولا وجه لاطلاق العقل عن عقول السلامة هذا وفيه بحث لان الحواس المؤفة والخير الكاذب
 فيدان التصور فلا يصح حصر أسباب العلم مطلقا في الثلاثة الا أن يقال أريد بالاسباب ما يعتد بها ولهذا أصبح
 جعل العلم المذكور شاملا لغير اليقيني على ما زعم الشارح واللام ينحصر الاسباب فيما ذكر لان الحسن المؤف والخير
 الغير الصادق يكونان سببين لغير اليقيني لكن لا وجه لجعل العلم شاملا لغير اليقيني واخراج ما يفيد غيره بتقييد
 الاسباب بما يعتد به الا أن يقال انما جعله شاملا لزعم انه كذلك لانه المناسب للمقام * لا يقال الامر والنهي
 رعايوجبان العلم فانهما اذا صدر من الشارع فيدان الوجوب والحرمة * لا نقول المفيد للعلم بالوجوب
 والحرمة ما يلزمهما من الخير المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهي يستلزم الحكم بانه ممتنع في كل
 انظر يفيد تصور معتاده مفردا كان أمرا كافيا ومن أسباب العلم وانما جمع الحواس وأفراد الخير الصادق ليوافق قوله
 فيما بعد والحواس خمس والخير الصادق نوعان (قوله ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج) أي من
 جنس الخارج من العالم فالخير الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل المتصرف بقوة النفس بها
 تستعمل للعلوم والادراكات وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى
 المودعة في أجزائه من الحواس ١١٤ والعقل ليست نفسه ولا جزء فهي خارجة عنه ومع ذلك ما هو وصف

لاجزاء الشيء ولا يسمى
 آلة وان كان الجوهر
 المجرد المتعلق بهذا
 الهيكل وهو النفس
 عند الحكم فالمراد
 بقوةها تستعمل النفس
 للعلوم والادراكات

ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخير الصادق والا فان كان آلة غير المدرك
 فالحواس والا فالعقل * فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها خلقه
 واجاده من غير تأثير للحاسة والخير الصادق والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق
 هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المتخفي في
 الجملة بان يخلق الله في العلم معه بطريق جرى العادة
 هو لكونه متعلقة له لانه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته كاف في تعلمه بمعنى عدم

ما يعاير النفس بالاعتبار ويتحدد معه بالذات لان قوة الشيء لا يجب أن يكون مغاير للذات
 بل يكفي في تحققها للشيء التعاير بالاعتبار حيث عد الطيب المماثل لنفسه قوة انفسد فالحواس خارجة عنه وبالجملة
 قوله والا فالعقل يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك فينبغي أن يترك وصف الآلة بغير المدرك على ان ماسبق من أ
 تعريف العلم شامل لا دراك الحواس بوجوب أن يكون الحواس مدركة الا أن يجعل السابق تجوزا قائل ولعل
 استعمل الخارج بمعنى أن لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الاصول ان قرينة المجازا ما خارجة عن المتكلم بمعنى أ
 لا تكون صفة فيه (قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى) الاولى أن يقول الواهب للعلوم
 كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج الى توقيف وقوله من غير تأثير للحاسة الاولى فيه
 غير مدخلية لغيره تعالى اذ لا سبب سوى الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء وقوله والسبب الظاهر
 كالنار للاحراق هو العقل لا غير فيه ان الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهر
 كالنار هو النفس وما يفرض منه العجب ما قيل * فان قيل الخير الصادق انما هو متعلق العلم الذي يفرض ك
 الخير يفيد له فكيف يكون طريقا له قلنا صدق الخير بسبب وطريق للعلم بمضمونه هذا اذا الطريق هو الخير بم
 الدال والمعلوم هو المعنى وحصل قوله قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد انما يختار شقار ابا اذ محض
 السؤال تريد بين تسلاة أمور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق وما اختير في الجواب رابعها لان

السبب الظاهري المقصود المهم الذي أمرنا بالاعتصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلاة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه (وقوله يشمل) الظاهر فيه وان يشمل وكأنه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق في قوة التردد في المراد فكانه قيل ان أريد كذا وان أريد كذا وان أريد السبب المقضي في الجملة يشمل وقوله سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل ويمكن ان يقال اقتصر واعلى الثلاثة ١١٥ لان ثبوت الشرع بالعقل الذي

هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذي يرى الرسول عليه الصلاة والسلام وان يقال لما كان انكار العلم بخقائق الاشياء ينفي سببية الحس والعقل فان علمه فيها هو آمن عن الخطأ من اليديهيات لا يؤمن عليه أرادوا ان يبألغوا في سببهم ما يحصر السببية فيهما وما لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذي هو معنى الشرائع والعقائد بالنسبة اليهما كالعالم ضم اليهما وحصر السبب فيهما بالغة

ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا أشياء أخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات * قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على التماسد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادة من الخبر الصادق جعلا وسببا آخر ولما لم يثبت عند عم الحواس الباطنة المهمة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفصيل الحدسيات والتجزيات والبدهييات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التدقيقات أو انضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل أعظم من الجزء وان نور الفهم مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس

(قوله قلنا هذا على عادة الخ) حاصلة اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) أي فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم تضيق أوقانهم فيما لا يعينهم (قوله لما وجدوا بعض الإدراكات) يعني ان الحس لظهوره وعمومه يستحق أن يعد أحد أسباب العلم الانساني فتقوله سواء كانت اشارة الى عمومه

الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق (قوله اختيار الشق الاخير) وهو ان المراد بالسبب السبب المقضي في الجملة (قوله أي فيما لا يفتقر اليه) انما قال ذلك لان لهم أيضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التي تبني عليها السعادة الدنيوية والاخرى (قوله يعني ان الخ) رد لولي زاده حيث قال انه جعل الحواس

في سببها بتزيل ما عداها لتقصاها فيها بالنسبة اليها منزلة العدم وانما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها مما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول ولك أن تقول الجميع مستفادة من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه فالخبر الصادق مما لا بد منه في كمال الوثوق عليها والحق ان بطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل وهو ان الأسباب التي يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة ثلاثة لا تعدوها بحكم الاستقراء الحواس فانها بعد استعمال البصر مثلا على وجه خاص يحصل العلم لا محالة وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل

العلم بمضمونه وبعد استعمال العلم يحصل العلم إلا أن له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ففي بعض الأحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها بملاحظة أحكام مترتبة دفعة فان الله تعالى يخلق العلوم عقيب هذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب منتقضا باستعمالها لا تنفص سببية استعمال الحواس الخمس أيضا وأما التجربة فليست الا تكرار الحس (قوله فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة) المراد بالحواس الحواس مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وأنكر الصراح وجود ثلاثي يشتق منه الحواس حتى اضطر الى القول بأنه كالدراك مأخوذ من الافعال على خلاف القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الاحساس كالحساس أم هي من مصنوعات أرباب الاصطلاح لكن في التاموس حس الشيء وأحسسته أبصرت وعلمت إلا أنه لم يخطئ الجوهرى في جملة الحساس من الاحساس كما هو دأبه كأنه غفل عما فعل والظاهر أنها مشتقة من الحس ١١٦ بمعنى العلم فتأمل (قوله خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة

وجودها) يريد تصحيح الحصر في الخمس مع اثبات الفلاسفة خمساً أخرى وظاهر السوفى أنه قصد تقييد الحس بالضرورة لكن لا يخفى أنه لا ينفع بل التامع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع وقد يقال قد تقرر

ان العدد لا يقيدها لكن الظاهر في المقام قصد الحصر ولا يخفى أن كون تلك الخمس بمعان فصلت هناك ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان إلا أن يقول المراد الوجود الربطى أى وجودها لمن قامت به (قوله وأما الحواس الباطنة التى أثبتها الفلاسفة فلا يتم دلالتها) فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ لأثنين والكل باطل فى الاسلام ومنهم من قال ليس فى الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى أثبتته بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك التجرد المادى الا ما فى بعض الاحاديث أن الميت يسمع بكاء أصحابه وهو خير الآحاد على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما أوردته الاصوليون فى كتبهم وقد أوردته للتوضيح والكشف وغير ذلك هذا وفيه ان أخبار الشرع كثرت فى ان الروح تخرج من أعماق البدن فلم يكن حالاً فى البدن لم يتم ذلك والتجرد لا يحمل فى المادى وأجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فيبطل ان النفس لا تدرك الجزء المادى نعم ايراد الاصوليين متبعة للفلاسفة وليس كما ينبغي

(قوله السمع) ابتدأ بالسمع مع أن اللامسة يحتاج اليها الحيوان أكثر مما يحتاج الى البواقي كما تقرر في محله لان
 سببية السمع للعلم أكثر من البواقي لانه مما ينتفع به في السمعيات والتقليبات اذ السمعيات لا تدرك الا بالسمع
 وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيسه بواقي ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء
 المودعة هي فيها ثم أتى باللامسة التي هي أنسب بالذائقة منها بغيرها لان الحيوان أحوج اليها بعد اللامسة ويشارك
 في توقف علمهما على التماس والصماخ خرق الاذن وبالسین ١١٧ لغة كذا في الصحاح وضافة

الكيف الى الصوت
 بيانها اذ لا يقوم
 العرض بالعرض
 وهل الادراك بوصول
 الهواء المتكيف بكيفية
 الصوت الى الصماخ
 أو تكيف الهواء
 المجاور للصماخ ليموجه
 وتشكله بكيفية الهواء
 الخارج الذي وقع
 بينهما التماس فيه تأمل
 والظاهر هو الثاني
 وتفسير ادراك
 الاصوات بها بأن الله
 تعالى يخلق الادراك
 في النفس عند وصول
 الهواء المتكيف
 بكيفية الصوت الى
 الصماخ يقتضي أن
 يكون كل ما خلق الله
 تعالى ادراكه في
 النفس عند ذلك

(السمع) وهو قوة مودعة في العصب المتروك في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات
 بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى أن الله تعالى يخلق
 الادراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهو قوة مودعة في العصبين المجوئين للعين
 تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان فتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان
 والاشكال والمقادير

وعلى أن الواحد لا يكون مبدءاً لآخرين والكل باطل في الاسلام (قوله تتلاقيان)

هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على
 ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترسم في النفس
 الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة
 لا بذاتها وذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس
 ظرف لذلك الارتسام مثلاً ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم
 ترسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى
 الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة أنه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة
 بعد غيوبها وغير المحسوسة المتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نقاه (قوله
 وعلى ان الواحد الخ) اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان
 الجزئيات لا ترسم في النفس يلزمه القول بالحواس الباطنة لان وجود الاثار المختلفة
 من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتفصيلها
 وتركيبها يقتضي ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال
 والوهم والحافظة والتصرف واما على تقدير جلالها فيجوز أن تكون النفس الناطقة

مدركها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا في بواقي الحواس والاولى أن يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق
 بها اذ كفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك أيضاً مدركة بها ولا يخفى ان تفسير كل من الحواس على ما ذكر
 في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المعرف مثلاً في الزائدتين
 النائتين من مقدم الدماغ كما أودعت الشامة أودعت اللامسة فذكر الشارح في تعريف كل منهما ما يدرك بها
 تميزها عن قوة أخرى أودعت في هذا المحل (قوله تتلاقيان في الدماغ) ثم تفترقان) فيه إشارة الى انهما
 لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتوصل العصب الايمن باليسر ثم يفترق الايمن الى العين اليمنى واليسر الى

اليسرى كذا قيل ووجد الاشارة انه لو كان قائلا بالتقاطع لقال بدل تلاقيان ثم يفترقان يتقاطعان فيتاديان الى العينين قيل كيف يدرك المفادير بالبصر وهي امور موهومة الا يرى انهم جعلوا علة الابصار الوجود حكما بان الله تعالى مرئي لانه موجود على ما سيجي في بحث الرؤية ويمكن ان يقال اريد بالمقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجي واعرض ايضا بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك بالحس واجيب بانها من الموجودات الخارجية ١١٨ بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي وجودها (قوله وهي قوة

والحركات والحسن والفتح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهي قوة مودعة في الزائدين التائتين من مقدم الدماغ الشبهتين محملي الشدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم (والذوق)

فيه اشارة الى انها لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن باليسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى واليسر الى اليسرى (قوله والحركات) لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس

مبدأ تلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها (قوله فيه اشارة) أي في قوله يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشعران بعدم التقاطع وان كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع أيضا اذ المناسب حينئذ ان يقول يتقاطعان فيتاديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين في علم التشریح انه قد ثبتت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متتارتان حتى اتصلتا وصار مجوفيهما واحدا ثم تباعدتا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين واختلوا في ان اتصلاهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب اليسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهوان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الاخر أو بطريق التلاقي والانطباق كهية الدالين اللذين محذب كل منهما متصل بمحذب الاخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى واليسر باليسرى والاكثر ذهابا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد (قوله لا يقال الحركة الخ) حاصلة ان الحركة من الاعراض النسبية

مودعة في الزائدين (الخ) لا يصدق على الشم القائم باحدى الزائدين فالاولى في الزائدة الناتئة وانما أوقعه فيه قصد التبيين على ان الشم مخلوق في كل من الزائدين والحلقة كالطلبية تؤلول في وسط الشدي والخيشوم أقصى الانف والظاهر أن الإدراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء المتكيف بكيفية زوى الرائحة أي بمثل كفيته لظهور ان الكيفية لا تنتقل عن محله واشترط

الرائحة بحصول المزاج في الجسم معناه ان المزاج الخاضع لحدوث

الرائحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيد بالمجاورة الرائحة اذ لا ينكر أحدان كل مجاور لذی الرائحة يتكيف بمثل رائحته مع انه ليس فيه مزاج ذي الرائحة فاستباه ان هذا لا يصح على مذهب الحكيم لان فيضان الرائحة عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الصريف أثر عدم الانتباه كدفعه بتجويز ان الهواء المكتسب ليس هو اضر قابله مختلط بالعناصر بحيث يحصل له مزاج ثم تقول لم لا يجوز أن يكون حصول صورة الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت في مقابلة القوة المودعة في العضو من غير وصول الهواء المتكيف ومن غير تكيف الا هوية المجاورة الى العضو كما في الرؤية

(قوله وهي قوة منبهة)

في العصب المتروك

على جرم اللسان

الجرم بالكر الجسد

كالجرمان كذا في

القاموس (قوله وهي

قوة منبهة في جميع

البدن) لا يصدق على

لامسة عضو عضوا

بل جزء من كل عضو

مع ان لكل لامسة

ولذا قيل لامسة

الكف أقوى من

لامسة ساثر الاعضاء

وأوقعه فيه قصد

التفني على عموم

اللامسة واستثنى من

جميع البدن الكلية

والرئة والكبد

والطحال والعظم

(قوله عند التماس

والاتصال به) يريد

عند تماس الحرارة

والبرودة فلا يردانه

قد يدرك حرارة النار

من غير تماسها على

ان المدرك في صورة

البعد عن النار ليس

بحرارة النار بل

حرارة الهواء الحار

يمجاورة النار

وهي قوة منبهة في العصب المتروك على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة
الغالية التي في الفم بالطعوم ووصولها الى العصب (والتمس) وهي قوة منبهة في جميع
البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال
به (وبكل حاسة منها) أي الحواس الخمس (توقف) أي يطلع

* لا نأقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي
ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين في آنين أدرك العقل منه
الكونين وهو الحركة والتمس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشيء لانه
ادراك الشيء بواسطة احساس الآخرو مثله لا يعد محسوسا والا يلزم أن يكون العمى
محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك عماء

فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتها الى المكان والمتكلمون أنكروا الاعراض
النسبية وقالوا انها أمور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج أصلا فكيف تدرك
بالحس اذا ادراك الحس فرع الوجود الخارجي قال القاضى المحشى وفيه بحث لان
الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من
المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى
أنه لا يدفع الاعتراض (قوله لا نأقول الخ) يعني أن المتكلمين وان أنكروا وجود
الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد انفقوا على ان وجود الاين منها
وسموة بالكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده
ضروري بشهادة الحس وكذا أنواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والمميزات
أمور اعتبارية لا حقيقية متنوعة نحو كونه مسبوقا بكون آخر أو غير مسبوق ونحو
امكان تخلل ثالث بينهما أو عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف (قوله ولزوم
النسبة الخ) يعني ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والاثنين لها لا ينافي أن يكون
الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف
ذات الاعمى بالعمى اعلم أنه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن
أنكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فاننا لا نشاهد
الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق فلا فحصل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على أحد المذهبين (قوله
وما يقال الخ) قائله مولا ناصلاح الدين الرومي أي ما يقال في توجيه قوله والحركات
ليندفع الاعتراض المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة أنه يحصل بعد مشاهدة
الجسم في مكانين ادراك الحركة لأن نفسها مشاهدة فليس بشيء لان ادراك الشيء

(قوله وضعت هي له)
 أي عينت أو أولت
 (قوله لا يدرك بها)
 ما يدرك بالحاسة
 (الآخرى) إشارة إلى
 أن تقديم قوله لكل
 حاسة على متعلقه
 أعني قوله يوقف
 للاختصاص ولا
 يخفى أنه كما يفيد
 ما ذكره الشارح يفيد
 أنه لا يدرك بدون
 الحاسة ما يدرك
 بها وكأنه لم يتعرض
 له لأنه ليس محل
 النزاع والمباحث
 عنه فيما بينهم لكن
 الظاهر أن عدم
 الوقوع ثابت ومن
 يمنع إمكان ادراك
 ما يتعساق بالبصر
 بالسمع يمنع إمكان
 ادراكه بدون البصر
 والحق الجواز (قوله
 والحق الجواز) ولذا
 قال المصنف ولكل
 حاسة منها يوقف ولم
 يقل يمكن أن يوقف
 لئلا يلزم حصر إمكان
 الوقوف

(على ما وضعت هي) أي تلك الحاسة (له) يعني أن الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس
 لأدراك أشياء مخصوصة كالسمع للأصوات والذوق للمطعموم والشم للروائح لا يدرك
 بها ما يدرك بالحاسة الأخرى وأما أنه هل يجوز أو يمنع ذلك فقيسه خلاف والحق
 الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يمنع أن يخلق الله عقيب
 صرف الباصرة ادراك الأصوات مثلا

(قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى) إشارة إلى أن تقديم قوله بكل حاسة
 على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص

كالحركة مثلا بواسطة احساس الآخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء
 المدرك محسوسا والالزام أن يعد العمى من المبصرات لأنه يحصل بعدم مشاهدة العمى
 أو ادراك عماء مع أنه نفى صرف فضلا عن أن يكون محسوسا والضمير في قوله وهو
 الحركة أما راجع إلى مجموع الكونين أو إلى الكون المذكور في ضمن الكونين وأما قوله
 واللمس لا يدرك الجسم الخ فمن تنمة ما يقال ودفع الاعتراض ورد عليه وهو أن يقال
 يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة أن تكون الحركة ملموسة أيضا لأنه يحصل
 بعدم لامسة الجسم ادراك الحركة فإن من لمس شيئا متحركاً فمعه ضاع عينيه أدرك حركته
 ولذا ذهب الجبائي إلى أن الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس وحاصل
 الدفع أن اللمس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك
 وصوله إلى اللمس فإذا تجدد الوصول أشبه الحال بتجدد الحركة التي هي
 السكون في المكانين بخلاف البصر فإنه يدرك الجسم في المكان ويقدر
 على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى أنه ليس بشيء لأن
 ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك أمر ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس
 للجسم في مكان أو لا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة الجهول أي لا يحصل
 ادراك الحركة بسببه أو على صيغة المعلوم والضمير لللمس أي لا يكون سببا لادراك
 العقل وفي بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان الخ فحينئذ يكون بياننا لقوله أدرك
 العقل منه الحركة يعني أنما قلنا ادراك العقل منه الكونين وهو الحركة إذا لمس لا
 يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى
 هذا قوله لا يدركه في مكان على حذف مضاف أي لا يدرك كون الجسم في مكان
 والضمير في قوله ومثله راجع إلى الشيء يعني الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر
 لا بعد محسوسا كما لا بعد ادراكه احساسا (قوله إشارة إلى أن تقديم قوله الخ) كما بين

(قوله فان قيل أليست الذاتية) الظاهر ان يكون ايراد على ما ذكر من انه لا يمكن ان يدرك مدرك خاصة باخرى ولا حاجة الى ذكر ادراك الحلاوة في ذلك بل يكفي ان يقال أليست الذاتية تدرك حرارة المطعوم ويحتمل أن يكون دليلا آخر على حقية الجواز أو رد ليطل ويحتمل أن يكون رد على المخالف في الجواز أو رد ليدفع ويمكن الايراد بان الالامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا (قوله والخبر الصادق) أي المطابق للواقع الاولي تفسير الصادق في أول مقام ذكر وقوله فان الخبر كلام لبيان صحة تفسير الصادق بما هو وصفه الخبر دون الخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالاخبار الواجبة الصدق أو الكذب وإشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج ١٢١ للخارج والى تفسير الكذب بعدم

مطابقة تلك النسبة له
فيندفع الدور به عن
تعريف الخبر بما
يحتمل الصدق
والكذب بناء على
أنه لا يعرف الصدق
الا بمطابقة الخبر للواقع
والكذب إلا بعدمها
ومعنى مطابقة النسب
ولا مطابقتها ان كل
مركب مشتمل على
النسبة فهو مشتمل
على ثبوت شيء لشيء
أو ثبوت شيء عند
شيء أو انفصال شيء
عن شيء كالقيدي
يدل على معلومية
ثبوت شيء لشيء

* فان قيل أليست الذاتية تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالتذوق والحرارة باللمس الموجود في اللحم واللسان (والخبر الصادق) أي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا أو لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذين أوصاف الخبر

(قوله فان الخبر كلام) أي مركب تام فلا نقض بمثل زيد فاضل

في علم المعاني من أن تقديم ماحقه التأخير يفيد الاختصاص قال الحشى المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا بغيرها الا ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان (قوله أي مركب تام الخ) يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والتبادر عند الخواص والعوام أعني ما يتكلم به بل المراد ما هو مصطاح النجاة أعني ما تضمن كلمتين بالاسناد والالزام أن يكون المركب التقيدي خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة أو لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته خارج وهو انصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر أو عدمه قد تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجلي ظن ان ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى للانقاض ولعمري ان بعض الظن اثم قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقيدي بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانزاع وهذا مبني

والانشائي يدل على طلب الثبوت على أحده هذه الوجوه والخبري على مطابقته في المرجحة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بان يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه أن يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج العقل وكذا المراد بان يكون لنسبة خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيد ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث أنه معقول له خارج لا تطابقه اذ خارج عدم الثبوت وهذا معنى قولهم النسبة واقعة أو ليست بواقعة والنسبة المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا محقق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا يصح قول الشارح فيكون صادقا وقوله

كاذبا بل كل من تسمى الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمرکبات الناقصة سواء أريد بالكلام المركب التام أو أعم ولا يتوقف دفع النقض على حل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الاوهام وبالأشائيات لانه ليس نسبتهما خارج يطابقها أولا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لا دلالة للكلام الا على طلب النسبة ويندفع أيضا ان يضرب لنسبته خارجا حالي واستقبالي بل ثلاث خارجات ثالثها الماضي وربما يطابق أحدهما دون الآخر فيكون كاذبا وصادقا معا وكذا ضرب لها خوارج ثلاثة على ان النسبة المفيدة بزمان لا يكون خارجها الا ما في هذا الزمان فتأمل (قوله وقد يقال ان معنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به أى الاعلام بنسبة تامة) قال السيد السند قدس سره في شرح المفتاح الاخبار رأى الكشف ولهذا عدى من فصدق المتكلم ١٢٢ اخباره وكشفه عن الشيء الذي هو المسند اليه على الوجه الذي

وقد يقال ان معنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به أى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أولا تطابقه فيكونان من صفات الخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها الخبر الصادق بالاضافة (على نوعين أحدهما الخبر المتواتر) سمي بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي

(قوله بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به) أى على وجه ذلك الشيء المتلبس بذلك الوجه والمراد بالشيء اما النسبة وهو الا وفق للمعنى فيثبت كلمة ما

على ان الالفاظ موضوعة للصورة الذهنية لكنه خلاف مرضى الشارح (قوله أى على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه) أى في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشئيين اما بالثبوت بان هذا ذاك أو بالنفي بأن هذا ليس ذاك فع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد وأن يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن فلا اخبار عن تلك النسبة على وجه تتصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت أو الانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب (قوله وهو الا وفق) اذا خبر به في الحقيقة هو

هو في نفسه متلبس به من ثبوت المسند اليه أو انتفائه عنه وكذبه كشفه واخباره عن الشيء لا على ما هو به وحمل الشيء على النسبة أى الاخبار عنها على الوجه الذي هي متلبسة به من الثبوت أو الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد مثلا لا أخبرت عن نسبة القيام اليه هذا كلامه وما رآه

كلام الشارح في شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله أى الاعلام بنسبة تامة وما ذكره من وجه النسبة البعدي وانه ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم أى ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وقوله فمن ههنا يريد به أن من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقا بين البيانيين ورفع الخلاف بين الفريقين (قوله على نوعين) أى الخبر الصادق الذي هو من أسباب العلم على ان اللام للعهد على نوعين (قوله سمي بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي) لما أنه لا يمكن أن يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فنع عدم وقوعه دفعة ودفعه بان وجه التسمية مبني على غالب ما يقع مما لا يعينك نعم يتجه انه لا موجب لوقوعه على التوالي فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد ودفعه بان التسمية مبني على الغالب ولوا كفي بقوله على التعاقب لم يتجه شيء في القاموس التواتر المتتابع أو مع فترات

(قوله وهو الخير الثابت على السنة قوم) كأنه احتراز بالثبوت عن الخبر الجاري على السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على سنتهم والقوم لغة مخصوص بالرجال وقدنا كد بالضمير المذكور ولعلنا على سبيل التغليب ولم يشترط الذكوره (قوله لا يتصور تواطؤهم على الكذب) قد أفاد مصداق كونه تواترا وهو كونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب وفيه إشارة الى أنه ليس المدار على عدد والا لوصفهم به وهذا المصداق أحسن مما صرحوا به مما ذكره الشارح لانه لا يتجه عليه ما يتجه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فاثبات التواتر به دور وان كان دفعه ظاهرا لان الاستدلال بالانزع على المؤثر لا يوجب الدور وقد أشار الشارح الى أن المراد بالتصور التجويز دفعه لما يتجه من أنه لا حجر في التصور يتعلق بكل شيء وكان وضع التصور موضع التجويز مبالغة في ١٢٣ نفي التجويز حتى أنه خرج عن سعة

التصور الذي لا يخرج

عنها شيء وقد زاد في

الطوابع قدين أحدهما

أن يكون الخير عن

محسوس وثانيهما

أن لا يكون ذلك

المحسوس متمعا وها

زائدان كيف والخبر

عن العقول لا يكون

بحيث يتنع تواطؤهم

على الكذب ولذا لا

يقيد التواتر في المعقول

وكذا الخبر عن الممتنع

ويرد على التعريف

الخبر الثابت على السنة

قوم لا يتصور تواطؤهم

(وهو الخير الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم) أي لا يجوز العقل توافقهم (على الكذب) ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة

عبارة عن الاثبات والنفي واما الموضوع وهو الا وفق للفظ فان الخبر عنه هو الموضوع ويقال أخبرت عن زيد فعبارة عن ثبوت المحمول أو انتفائه والشارح اختار الاول في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا أي الاعلام بنسبة قوله لا يتصور تواطؤهم فيه إشارة الى أن منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا تقض بخير قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قوله ومصداقه) أي ما يصدق ويدل على بلوغه حد التواتر يعني أنه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو سبعين على ما قيل

النسبة لآ ذات الموضوع أو المحمول (قوله عبارة عن الاثبات) أي كونها مثبتة أو منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى (قوله يعني أنه لا يشترط فيه عدد داخ) واشترط الخمس مذهب الناضى الباقلاني وهو يقول ينبغي أن يحصل التواتر بما فوق الأربعة لان الزكية واجبة في شهود الزنا اعدم حصول اليقين بشهادتهم وبوجوده في الخمسة واعترض عليه بأن الزكية أيضا واجبة في الخمسة فعلم أنه ليس كما زعم (قوله أو اثني عشر داخ) قال سيد المحققين بعدد النقباء

على الكذب اذا أخبر كل منهم رجلا آخر ولا بد لا خراج من تقييد الحد بالوصول منهم الى واحد وما به يجب ما قيل من أنه يشكل بكاذب ثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا وثبوت الكاذب على السنة قوم بنافي كونهم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وأعجب منه ما أجيب به من أن المراد الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما أفاد جريان الصادق على سنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصداق الشيء عما يصدقه وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر أن ذلك الوقوع بصير سببا للتصديق بكونه متواترا وقوله من غير شبهة نا كيد اذا العلم لا يكون مع شبهة ولك ان تريد عدم الشبهة في أن العلم واقع به ولا يخفى أن المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بأنه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بأن المراد أن مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة

(قوله وهو بالضرورة) يعني أنه أقدم المصنف ترك الاستدلال كونه ضرورياً كون الخبر المتواتر أمراً
موجباً للعلم الضروري كما يفيد ترك الاستدلال عليه غير ضروري لأنه كخبر الرسول بالاستدلال بأن هذا خبر قديم
لا يتصور تواتره على الكذب وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق وما سيذكره الشارح أنه لو لم يكن ضرورياً
بحصل أصبي لا يهتدى لطريق الكسب ضعيف لأن حصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك ممنوع
ولا يذهب عليك أن بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضروري وبين استدلاله على أن العلم الحاصل به ضروري
تناهياً والملوك الخالية بمعنى الملوك الماضية على ما في الصحاح والبلدان النائية مع كونه أقرب إلى الأزمنة لكن
عطفه عليه في غاية البعد ومجرد تحديد ١٢٤ نظرو كيف لا يكفي في التمثيل العلم بالملوك الماضية في

الأزمنة الماضية كما أنه يكفي العلم بالملوك في البلدان النائية فلا حاجة إلى تقييد الملوك بالقيدين على أنه يلزم استعمال أداة الظرف في المعنيين في إطلاق واحد لأن كلمة في مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا يستعمل في إطلاق واحد في ما فلا يقال تمت في الليل والبيت * فإن قلت ما فائدة قوله في الأزمنة الماضية بعد وصف الملوك بالخالية وحل مضيقهم إلا في الأزمنة الماضية * قلت كأنه أراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الأزمنة ولك هو

بل ضابطه وقوع العلم منه من غير شبهة

المبعوث من بني إسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نبياً وبعثناهم اثني عشر نبياً وبعثناهم اثني عشر نبياً
أحكام دين موسى عليه السلام وأشهرها وتواترها فاعلم أن التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين بقوله تعالى وإن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو
بمعيد جد واشتراط أربعين بقوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى أن المؤمنين المتبعين كانوا أربعين والنبي عليه السلام مأمور بنشر
الأحكام وأشهرها الإسلام واشتراط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قوميه سبعين رجلاً لميقاتنا وفي أكثر نسخ التلويح أو خمسين بدل سبعين ويرد عليه أن هذا قول لم يقل
به أحد (قوله بل ضابطه وقوع العلم بعد من غير شبهة) أي ضابط كون الخبر متواتراً

الماضية * قلت كأنه أراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الأزمنة ولك هو أن تريد بقوله في الأزمنة الماضية العلم بهم هذا الوجه يعني بأنهم كانوا في الزمان الثلاثي وكذا بقوله في البلدان
النائية فيكون أمثلة العلم في التواتر متكررة على حسب التهود وبه يندفع بعض بعد العطف على الأقرب وقوله
فهنا أمر أن يدل على أن عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو أن كونه موجباً للعلم الضروري ضروري
إلى أن المقصود أن يجابه للعلم ضروري وأما كون ذلك العلم ضرورياً فاستدلاله وقوله وأنه ليس بالآخبار
عطف على العلم فهو في حيز الوجدان وقوله وأما خبر النصارى لا ينافي ما في التلويح وأما خبر اليهود لأن بعض
النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل وجعل إضافة الخبر إلى النصارى إضافة إلى الله ول مع إباء عطف اليهود
سمججاً والمراد بخبر اليهود بتأييد دين موسى جزمهم بأنه قال موسى بتأييده على ما في خلاصة الطيبي والآ

قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور وقد أجيب بان نفس التواتر
سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة
الخفية مثل الصانع مع العالم

هو أن يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض أصلا وقال بعض الفضلاء أنت خير بان
الاطلاع على أن الحاصل عتيبه لا يحتمل النقيض لاحالا ولا مالا أمر دونه خرط
الفتاد انتهى ولا يخفى عليك أن اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند إلى الحس
مختار لا يثبت له في نفس الأمر مع تبين آرائهم واختلافهم وأوطانهم مستحيل عقلا
بمعنى أن العقل يحكم حكمه قطعا بانهم لم يتواطأوا على الكذب وإن ما اتفقوا عليه حق
ثابت في نفس الأمر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء آخر بدله
كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب
والجناية المنجدة من أنفقنا علما ضروريا بوجود مكة وبعدها بحيث لا يحتمل النقيض
أصلا وما ذلك إلا بالأخبار والاشكال إنما نشأ من أخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم
الامكان العقلي تأمل كذا في التسليم (قوله قيل عليه الخ) بمعنى أن التواتر مدخلا في
إثبات العلم لأن الخبر إنما يفيد بسببه فيكون إفادة العلم موقفا على التواتر فاثبات التواتر
بالعلم على ما ذكرتم من أن وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على أن التواتر موقوف
على العلم وأنه دور وحاصل الجواب أن نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل
عتيبه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور
يدل على ذلك أنه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر إذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء
آخر وفيه أنه يلزم على هذا أن يكون العلم بتواتره موقفا على ملاحظة العلم ثانيا
والتصديق بأنه علم وليس كذلك فإنه بمجرد حصول العلم بحكم العقل بتواتره ويمكن
الجواب بان العلم إذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه إلى معلومه بالذات يكون
العلم والعلم بالعلم معا حاصلين في الذهن ولا تكون حاجة إلى اخطار العلم ثانيا ولذا ذهب
الامام إلى أن العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فإن العلم بعد الخبر إنما يحصل
بعد التوجه إليه والقصد إلى اخطاره بخلاف ما إذا لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فإنه
لا بد من ملاحظة العلم حتى يحصل العلم بالعلم تأمل (قوله وهكذا حال كل معلول ظاهر الخ)
فإن نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى أنه إذا تحقق
العلة تحقق المعلول وإذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وإنما قيد العلة بالخفية لأنه
لو كان العلة ظاهرة لاستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان
والأولى تركه لأن العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كان ظاهرة أو خفية

فتايد دين موسى
ليس حسيما حتى
يجري فيه التواتر
وقوله فتواتره ممنوع
لأنه وإن كثرت الخبرون
لكن لم يعلم كثرة
المشاهدين لفتله
والسامعين للتأييد
على أنه شاع الكذب
فيما بينهم إلى أن ضيعوا
كتاب الله التحريف

وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام
فتواتره ممنوع

* فان قلت العلم من غير شبهة معاول أعم فلا يدل على العلة الخاصة * قلت عدم الدلالة
عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل (قوله وأما خبر النصارى) وقع في التلويح بدل
النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر بمعنى الاخبار واصله الى المفعول فاحتيج
الى تمحل بتقدير في قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كما
أشير اليه في الكشف ولا حاجة الى التمحل (قوله فتواتره ممنوع)

واستفادته من وجه آخر لا ينافيه (قوله فان قلت الخ) حاصل هذا السؤال منع قوله ان
وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان العلم أسبابا شتى من الحس
والبدية وكونه خبر الرسول أو غير ذلك والمعلول الأعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز أن
يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه (قوله قلت عدم
الدلالة الخ) وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكية مثلا لا يحتمل لعلة غير
التواتر كذا نقل عنه (قوله تأمل) وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه
يجوز أن يكون العلة الموجبة له متحققة من غير أن يكون وجوده وانتفاؤه معنونا لنا وعدم
العلم لا يدل على عدم تحققه (قوله وقع في التلويح الخ) يعني ان الشارح قال في التلويح وأما
خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا وأما خبر النصارى الخ فوجه
كلامه بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واصله الى النصارى اضافة المصدر الى
المفعول قاله في وأما اخبار اليهود للنصارى الخ فلا تدافع لكنه احتج حينئذ في عطف
قوله واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان بقدر لفظ الخبر ويكون
اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح
عطفه على النصارى لانه يقتضي أن يكون اليهود أيضا مفعولا وليس كذلك وانما
لم يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التمحل في هذه
العبارة لانه مخالف للقصة على زعم المارجه (قوله لكن بعض النصارى الخ) يعني ذلك
التوهم باطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في
اعتقاد القتل فيكون في كلام الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف
اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا يخفى أقول فيه بحث لان اشتراك
النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز أن يكون
الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشف هو الاول اسم اذا ثبت أن بعض

(قوله فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجد اليقين) هذا لا يراد مصادم للبدن في بطل
 لكن الاولى أن لا يكتفى في دفعه بذلك بل يشتغل بحمله انزاح الشبهة عن القاصر وجميع قلبه برد اليقين عن غير
 شائبة وسأوس الوهم فنقول محصل الايراد تكذيب قضاء الضرورة بإحجابه العلم أولا بانتفاء مقتضى وثانيا
 بوجود المانع فلذا أو رده ودفعه وحمله طرق منها أن يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز أن يفيد الجزم الغير
 الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو أريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين
 ومنها أن خبر كل واحد لا يفيد الظن والالزام تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المنيد حين الاجتماع
 المجموع من حيث المجموع ومنها منع أن لا يفيد خبر كل واحد ١٢٧ الا الظن لجواز أن يفيد خبر كل

* فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وأيضا
 جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الأحاد قلنا

بل لم يبلغ أصل الخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع في زمن مختصر

التصاري مع اليهود في اخبار القتل يتم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال
 وكذلك اخبار التصاري بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم
 (قوله بل لم يبلغ عدد الخبرين إلخ) أي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام
 وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة أو ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة والخبرون
 لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما كان عن شبهة كما أخبر الله تعالى
 عنه « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم » فلا يتحقق التواتر أصلا وفيه ان اخبارهم
 لم يكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى بنا في وقوع العلم بل عن أمر محسوس لا شبهة لهم فيه على
 ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم اننا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس
 الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن أمر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر
 مستفاد منه تأمل (قوله وعرق اليهود إلخ) قيل ان مختصر قتل اليهود وكسر أصنامهم
 لا هم حرفوا التوراة وزادوا فيها ونقصوها حتى لم يبق منها الا شرذمة فالخبرون لم
 يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى أيضا وكان مختصر ملك كاقبل البعثة قابضا لمشارك

واحد أو بعضهم
 ليقين بان يكونوا أنبياء
 أو بعضهم نعم يلزم أن
 لا يوجد المتواتر من
 غير أن يكون رسول
 ومنها منع أن لا يكون
 مع الجمع الا ضم الظن
 مع الظن انما يلزم لو كان
 المجموع نفس كل
 واحد وليس كذلك
 لانه نفس الأحاد لا يفيد
 الأحاد ما لا يفيد كل
 واحد وكذلك قوله
 وأيضا جواز كذب
 كل واحد يوجب
 جواز كذب المجموع
 لانه نفس الأحاد سواء

كان المراد بكل واحد كل واحد من الخبرين أو كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل
 واحد منها المنع الاجتماع من ذلك ولا مكان حصول الجزم التغير الثابت بصدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين
 بذلك وجواز كون بعضهم أو المجموع أنبياء ولمنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع انما
 يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الأحاد وقرق بين كل واحد ومجموع
 الأحاد ولا يذهب عليك ان هذا لا يراد كما قدح في افادة الخبر المتواتر اليقين قدح في تحقق الخبر المتواتر لانه
 لا يوجد قوم يمنع تواطؤهم على الكذب ولا علينا ان اشتمل جواب الشارح على بعض ما ذكرنا لان قصدنا الى
 تفصيل المقام والا حاطة باطراف الكلام وقوله كقوة الجبل المؤان من الشمرات سند للمنع أو نقض اجمالي
 بعد التفصيلي

(قوله كالسمنية) أي المتسوية إلى سومات هم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق إلى العلم سوى
الحس كذا في شرح المواقف وفي القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل وذكروا في المواقف المنكري
البعثة سبع طوائف السادسة منهم من أنكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة إلى الغائبين لأنها لا يمكن
الابالعلم بأنها بالتواتر واه ١٢٨ لا يفيد العلم أصلا بل الظن وأنه لا يجري في المسائل اليقينية والجواب

ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوله الجبل المؤلف من الشعرات *
فإن قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم يكون الواحد
نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود أسكندر والمتواتر قد أنكر إفادته العلم جماعة من
العقلاء كالسمنية والبراهمة قد امتنع بل قد تنفوت أنواع الضرورية بواسطة التفاوت
في الألف والعادة والممارسة والاختار بالبال وتصورات أطراف الأحكام وقد يختلف
فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات (والنوع الثاني خبر الرسول
وبالجملة تخلف العلم دليل العدم) قوله ربما يكون مع الاجتماع فيه إشارة إلى عدم
الكنية لكنه كاف في الجواب والتحقيق أن اجتماع الأسباب يقتضي قوة المسبب
والخبر سبب الاعتقاد

الأرض ومغار بها سمي بذلك لأنه وجد لقيطا عند صنمها سمي بذلك (قوله وبالجملة)
أي مجمل كلام الشارح وخلاصة قوله فتواتره ممنوع أن تخلف وقوع العلم بدل على
عدم تحققه لأنه قد أسكت لقوله بل لم يبلغ عدد الخبرين إلى آخره على ما نوع (قوله وفيه
إشارة) أي في إتيان لفظ رب سواء كان للتقليل أو للتكثير إشارة إلى أن مخالفة
حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققة في جميع المواد كما في كل جسم ممكن
اكن هذا التمسك كاف في الجواب عن السؤال المذكور إذا السؤال المذكور معارضة
واستدلال على أن الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليله أعني قوله وضم
الظن إلى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله أنا
لا نسلم ذلك لأنه موقوف على أن يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع
في بعض المواد فيجوز أن يكون ما ههنا أيضا كذلك (قوله والتحقيق الخ) أي تحقيق
الجواب وحاصله أن اجتماع الأسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب الاعتقاد فإذا
تعدد الخبر باعتبار تعدد الخبرين قوى الاعتقاد إلى أن وصل إلى العلم وفيه بحث لأنه

بالتفاوت في الألف
والعادة ما ذكره في
الطوائف وقال
الاصنفها إلى الأولى
في الجواب بالتفاوت
في تصورات
الأطراف ولما لم
يكن رجحان الثاني
ظاهر أسوى الشارح
بينهما وتفاوت
تصورات الأطراف
كما يمكن أن يكون
بالوضوح والخفاء
وهو الذي ذكره
الاصنفها فيمكن أن
يكون بحسب المناسبة
بالحكم وعدمه
وكلام الشارح
بمعهم والتفاوت في
الألف يمكن أن
يكون بوجود الألف
وعدمه وأن يكون
بالتفاوت مراتب

الألف (قوله والثاني خبر الرسول الخ) أي الخبر في الأمر الديني ولذا قال عليه الصلاة والسلام أنتم أعلم
بأمردنياكم وخالفه ذو اليمين حيث قال في جواب قول ذي اليمين أقصرت الصلاة أم نسيت كل ذلك لم يكن قائلا
بعض ذلك قد كان وصدقه صلى الله تعالى عليه وسلم وأصلح صلاته وأدى ما تركه منها سهوا وفي قول الشارح
فيما بعد كان صادقا فيما أتى به من الأحكام تنبيه على هذا التمسك وقوله المؤيد أي الثابت رسالته إشارة إلى أن المعجز
دليل النبوة لا زائد على الدليل كما يقتضيه التأيد وقوله المؤيد ما اسم فاعل أو متفعل وتعرف الرسول أماته يعرف

الرسول من الانسان لانه المقصود بالبيان أو الرسول مختص في لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره اطلاق لغوي وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي يجعل الرسول والنبي متساويين لينحصر الخبر الصادق في القسمين ويستغنى عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في القسمين لان نبينا رسول على ان تفسير اسباب العلم للخلق باسبابه للملك والجن والانسان ياتي عن هذا التصخيص لكن في تفسير القاضي ان الرسول من بعثه الله بشريعة محددة يدعو الناس اليها والنبي بعثه الله بامر شرع من قبله كانبيا بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علماء ائمة بهم قال النبي اعم من الرسول ويدل عليه انه عليه الصلاة والسلام مثل عن الانبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا قليل فكلم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جمعا غفيرا وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول ١٢٩ من ياتيه الملك بالوحي والنبي يقال

له ولن يوحى اليه في المنام هذا كلامه وأورد على اشتراط الشريعة المحددة بان اسمعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضي وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلاثة أضعاف الكتب الا واحدا فان الكتب مائة وأربعة ويرد على

(المؤيد) أي الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق

وأما وم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي (قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق)

ان أراد به اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محال لا متناع التوارد فيها وان أراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم أنه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر افتاوتهما رجحانا ومحصل بجميع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر (قوله وأما وم الكذب الخ) جواب سؤال مفدر كانه قيل كيف يكون الخبر المواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر للكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدها ان بطرفي الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب المقضى الى العلم أصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل وأما الخبر فوجه الصدق فان قولنا

(٩ عقائد) التمييز بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما لا يحكم وأخرج الزبور عنه ويمكن أن يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بانه يحتمل شركة رسل في كتاب ألا ترى ان هرون كان شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من أجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالتأنيخ ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه الصلاة والسلام على التفسير بمن له شرع مجدد بمثل ذلك بان يقال يحتمل أن يكون شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام شريعة بطريق وحي مجدد اليه وأورد على تعريف الرسول والنبي على ما عرفه الشارح به خروج من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا ياتي منه التبليغ وأجيب بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممنوع أقول يمكن جعل ما ذكره الشارح تعريف الرسول بالمعنى الاخص بان يقال الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه الى من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه

لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم

لتبليغ الاحكام (ولو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا المعنى يساوي النبي لكن الجمهور رافقوا على ان النبي صلى الله عليه وسلم اعم

زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضروره فانه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب كل واحد يوجب كذب الجموع تأمل (قوله لتبليغ الاحكام الخ) قال المحقق الدواني هذا لا يشمل لمن أوحى اليه فيما يحتاج اليه الكمال في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على أنه بعد تسليم كونه نبيا لا نسلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال أيها الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم لا يخرج الا عن ديات التي هي رأس الاحكام ورئيسها (قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين) دفع لما قيل من أنه يخرج عن التعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا للتقريب دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكونهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا اخلاصة ما نقل عنه من انه أورد على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام أمر بتقرير شرح من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل من قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم (قوله وهو بهذا المعنى يساوي الخ) هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قول وقد يشترط فيه الخ فانه يفهم منه أنه غير مرضى عنده (قوله لكن الجمهور الخ) اعلم أنه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل رسول نبي لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه أنبأ للخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم النبي اعم لان الرسول اما صاحب كتاب أو شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحقق وهذا مذهب أهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول اعم وعرفوه بانسان أو ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص

و يؤيده قوله تعالى * وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على أن عدد
الانبياء أزيد من عدد الرسل فاشتراط بعضهم في الرسول الكتاب واعتراض عليه بأن
الرسل ثمانية وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح الاشتراط اللهم إلا أن
يكتفى بالسكون معه ولا يشترط النزول عليه ويمكن أن يقال يحتمل أن يكرر نزول
الكتب كما في الفاتحة

بالإنسان (قوله و يؤيده قوله تعالى الخ) وجه التأييد أن العطف يدل على المغايرة فإما أن
يكون الرسول مبايناً للنبي أو مساوياً أو أخص أو أعم لا جائز أن يكون مبايناً للحقيقة كما في
بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى وإسماعيل عليهما السلام وكان رسولاً
نبياً ولا أن يكون مساوياً أو أعم لأن نفي أحد المتساويين وكذا الأعم يستلزم نفي المساوي
الآخر والأخص فلم يحجج إلى ذكر النبي بعده فتعين أن يكون أخص وفيه بحث لأنه يجوز
أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم
يجوز أن يكون ذكره للاهتمام بنفيه ألا ترى أن تحقق الخاص مستلزم لتحقيق العام مع
أنه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى * واذكر في الكتاب موسى أنه كان
مخلصاً وكان رسولاً نبياً وفي قوله تعالى * واذكر في الكتاب إسماعيل أنه كان صادق
الوعد وكان رسولاً نبياً * ولاجل هذا قال المحشي و يؤيده دون يدل عليه (قوله وقد
دل الحديث الخ) تأييد ثان لكون النبي أعم روى أنه عليه السلام سئل عن عدد
الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفاً وقليل كم الرسل منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر
جاء غير كذا في تفسير القاضى (قوله فاشتراط الخ) أي إذا كان النبي أعم فاختلوا
في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فإنه يجوز أن يكون بالوحي
وبالالهام وبالتنبيه في المنام (قوله والكتب مائة وأربعة الخ) روى أنه عليه السلام
سئل كم أنزل الله من كتاب فقال مائة وأربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى
موسى خمسون صحيفة وعلى إدريس ثلاثون صحيفة وعلى إبراهيم عشر صحائف وعلى موسى
وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام التوراة والإنجيل والزيور والفرقان (قوله اللهم
الآن يكتفى) هذا ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وقال ويشترط
في الرسول أن يكون معه كتاب سواء أنزل عليه أو على من قبله لكن يكون عاملاً
بالكتاب وفيه ضعف لأنه لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيهِ ولذا قال اللهم
(قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط
النزول بأنه يجوز أن يكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فإنها نزلت مرة

(قوله والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله) قد اختصر عبارتهم المشهورة أغنى فعل خارق للعادة أو ما يذوب منابه من الترك بقوله أمر فوضع الامر الشامل للنعل والترك موضع الفعل وما يذوب منابه فان تعجز الغير كما يكون باقدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خالق البسطة فيمن يعارضها لان يأتي بمقدور كان يقول المدعى معجزتي اني اضع يدي على رأسي ولا تتمكن من ذلك وقوله خارق للعادة احتراز عن ترتيب المقدمات المستجدة لدعوى ١٣٢ الرسالة فانه أمر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكون

والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى (وهو) أي خبر الرسول (بوجب العلم الاستدلالي) أي الحاصل بالاستدلال

وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها النزول عليه أولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورد المولى الاستاذ سلمه الله تعالى بان اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي واعمل الشارح اختار ههنا المساواة لينحصر الخبر الصادق في نوعيه ويمكن أن يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة (قوله أمر خارق للعادة الخ)

بمكة ومرة بالمدينة ولذا تسمى بالسبع المثاني لكن فيه أيضا ما سبق من أن مجرد الاحتمال غير كاف في باب المرويات (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال كانه قيل لو كان النزول متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب أننا لنسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه أولا (قوله واشترط بعضهم الخ) عطف على قوله فاشترط بعضهم الخ يعني اشتراط البعض الشرع الجديد في الرسل وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قد يكون بشر شريعة من قبله (قوله ورده المولى الاستاذ بان اسمعيل عليه السلام كان من الرسل) كما قال الله تعالى في حقه وكان رسولا نبيا مع أنه لا شرع جديد له لان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا مع أنه لا شرع جديد له لان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (قوله لينحصر الخبر الصادق في نوعيه) اذ لو خص الرسول بكون خبره خارقا اذ ليس بممتواز ولا خبر الرسول (قوله ويعتبر الحصر بالنسبة الخ) فان الخبر

ليس خارقا للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الاولى أن يقول أريد به لان المريد هو الله تعالى وفي صحة اطلاق القصد على ارادته تأمل وأورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معسلا بالعرض وأجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالة على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالقطع ولا يخفى ان الملازم حينئذ أن يقال قصد به صدق

من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما أريد به اظهاره لا الاظهار الا انه أدرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وبهذا اندق كرامات الولى عدت معجزة لنبية ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد الله تعالى به صدقه وقد يحجب بان عدها بمعجزة على سبيل التشبيه وأورد سحر النبي ودفعه ظاهر لان الله لا يريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يخاق مع دعوى النبوة فيه الس

قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة ولا تقض بالفرضيات وأيضاً اظهر الشيء فرع وجوده

الصادق بالنسبة الى هذه الامة منهصرف في المتواتر وخبر الرسول لكن يأتي عن هذا التخصيص تعميم الخارق في قوله وأسباب العلم للخلق ثلاثة (قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى الخ) حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعى النبوة وليس بنبي فانه يصدق عليه أنه أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق مدعى النبوة والاولى أن يقول يدخل فيه خارق المتنبى عليه يدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه مباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خارق الامر الخارق على وفق ما ادعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع عادي من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى بخلق لاظهار صدق النبي فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبى محال وهذا الجواب مبني على ما تقرر عندهم من أن الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق منه لا يحمل بما ليس من قبله في خلقه على يد الصادق اظهار الصدق ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الجلبى من أنه مبني على ان جميع المعينات صادرة بارادة الواجب من غير واسطة فانه ان تم والا فلا وانما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتأله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمقاله ويرد عليه الارهاص ظاهر او الالهانة وهو ان يظهر أمر خارق للمعادة على يد المتنبى على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيئة الكذاب انه دعا لاورفصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد فيه من قيد على وفق ما ادعاه الا أن يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى اولاً لانه شرط في المعجزة أن يكون فعله تعالى وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر (قوله ولا تقض بالفرضيات) يعني ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبى لا يصير تقضاً لتعريف المعجزة اذ لا بد في التقض من تحقق المادة والا لا يمكن أن يقال يمكن أن يكون انسان ليس بناطق رداعلى تعريفه بالحيوان الناطق (قوله وأيضاً اظهر الشيء فرع وجوده الخ) يعني لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبى فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى الخ لان اظهار الصدق فرع

والا لكان مصدقاً

للكاذب وهذا

الجواب اولى مما قيل

ان السحر ليس خارقاً

للعادة بل من قبيل

ترتيب الاثار على

اسباب كلما باشرها

أحد ترتب عاينها ان

يخلق الله تعالى اياها

لانه لا يندفع به

التباس المعجزة

بالسحر بخلاف هذا

الجواب فلذا لم يلتفتوا

اليه الا لانهم لم يتنبهوا

على انه ليس خارقاً

للعادة كما ظن وقد

احترز بقوله من

ادعى النبوة خارق

للعادة يظهر قبل

دعوى النبوة ومنه

الارهاصات وهي

ما ظهرت قبل وجود

الانبياء لقرب زمان

وجودهم والارهاص

بناء البيت فكانها

بناء بيت النبوة

والحق ان السحرايس من الخوارق وان أطبق القوم عليه لانه مما يترتب على أسباب
كل ما يشرها أحد مخلقه الله تعالى عقيبها البتة فيكون من ترتيب الامور على أسبابها
كلاسهال بعد شرب السقمونيا ألا ترى ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالأدوية
الطبية غير خارق *

وجوده ولا صدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على
هذا يقطع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما أمر خارق للعادة ظهر
على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر منسكلا
فيتموت مذهب الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق
بينهما بان يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبي عند التحدث بخلاف المعجزة لثلاث
يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا يظهر فساد ما قاله الناضل اجابي من انه يرد عليه ان
هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل
فان من ادعى النبوة واظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة مالم يعلم ان تلك
الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم
الدور لا نالنا ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى
صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالمعجز عن انما مثله عند
التحدث تأمل (قوله والحق الخ) أي الحق في الجواب ان السحرايس أمر خارق
للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس والكهر باء
ايس أمر خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر أمر لم
يعد ظهور مثله عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من يشر الاسباب المختصة بترتب
علم اذلك بطريق جبري العادة الالهية وما قيل من انه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر
على هذا التقدير فمدفوع عما مر من انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا
مدخل لمباشرة الاسباب فيه بخلافه الله على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر
فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب بخلافه على يد كل من يشره عادة قال الناضل الخشي
والحق ان السحر قد يكون من الخارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة
للشخص كالوقت والمكان ونحوها انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من
الخوارق ان يكون جميع شرائطه متدورا بل يكفي ان يحصل بعدمباشرة الاسباب
سواء كانت مقدورة أولا والا لزم ان تكون حر كالبطش أيضا من الخوارق لتوقفة
على سلامة الاعصاب والعضلات وحرمة البدن التي ليست مقدورة للشخص في شيء

(قوله أي النظر في الدليل) الأولى تفسيرا لاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا الخ فإنه ليس الاستدلال به النظر في الدليل والنظر اما بمعنى الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثانية أو الملاحظة اللازمة للحركتين وأدرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص أو على الامكان العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا لم يتوصل به على ما قيل أو هو بمعنى الامكان الخاص وقائده ما ذكر مع التنبيه على ان دليلا ما لا يجب أن يتوصل به بل الوصول الى العلم بخالق الله تعالى العلم ١٣٥ غريب الاستدلال والدليل معنى عام

وخاص فالاول

يشمل الامارة والثاني

يقا بها ويمكن حمله

على أيهما شئت أما

حمله على الاول كما

قيل فلان العلم يكون

بمعنى التصديق وفيه

نظر لما في المواقف من

ان اطلاق العلم على

الظن والجهل والشك

والوهم يخالف الشرع

والعرف واللغة وأما

حمله على الاخص

فلان العلم جاء بمعنى

اليقين على ما جرى

عليه توجيهه شرح

مختصر ابن الحاجب

ولا يخفى انه يافو

حينئذ قوله بمطوب

خبري الخ الا أن يجعل

قرينة على انه أريد

أي النظر في الدليل وهو الذي

فان قلت كرامة الولي معجزة لنبه ولا يقصد به الاظهار وان لم قلنا ان القوم قد عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزات حقيقية

وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبىء بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الانتقال الى الجواب الاول من أنه لا يظهر على يده حين ادعائه النبوة ولذا أهمل القوم هذا الجواب لانهم لم ينفطوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبىء مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا (قوله فان قلت كرامة الخ) انتفاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان المقصود من خارق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان يدل على صدق النبي أيضا باعتبار انه حصل للولي هذه الكرامة بتابعته وما قيل في الجواب من أنه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست بعملية بل المراد ان يكون ذلك العمل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولي تدل على صدقه وينكشف به صدقه فقيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له فامل (قوله قد عدوا الارهاصات الخ) جمع الارهاصات وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تاسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا أسسته (قوله على سبيل التشبيه) متعلق

بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور أو لان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين وقوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم منزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله بمطوب خبري يخرج المعرف وقوله بصحيح النظر فيه يقتضي أن يكون الدليل المتقدمين لانهم اللذان يقع النظر فيهما على أن الدليل عندهم العالم مثالا فليل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في أحواله فخرجت المتقدمان وظاهر عبارة شرح المواقف أن المتقدمين ليستا دليلا سكن فيهما فن النظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم أن يكون حاله ولا يلزم أن يكون العالم الموضوع بتقديمه من جزء المرتب الذي وجدته صاحب الحدس وانتقل منه الى مطوب خبري دليلا

لانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري لان قيد الحيشية التي تخرجه معتبرة في التعريف فتأمل
(قوله وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر) أسقط القول عن التعريف والمشهور قول دؤانب لا غلب
المؤلف عن القول ولم يعكس لان الجار أنسب بالمؤلف ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي دون اللفظي فحم
التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف الملقوظ يستلزم القول المعقول بواسطة
ان الملقوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع انه تكلف سمج لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام
في الواقع لا في العلم اذ لا استلزام ١٣٦ فيه في غير الشكل الاول ولا يلزم من القول الملقوظ وان يستلزم

يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وقيل قول مؤلف من قضايا
يستلزم لذاته قولاً آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع

(قوله يمكن التوصل) هذا الامكان هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل
ملا ضرورة في طرفي التوصل أي يجوز ان يتوصل وأن لا يتوصل ولك أن تأخذ
امكاناً ما من جانب الوجود أي لا ضرورة في عدم التوصل (قوله يستلزم لذاته)

بالكرامات أي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار أنه صدر عن
الولي بسبب متابعة النبي فكأنه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات
أي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها (قوله هو الامكان الخاص) يعني أن
الظاهر أن يكون هذا الامكان متصوراً على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل
بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري
أي يجوز أن يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وأن لا يتوصل لان أصحاب هذه
التعريف أهل السنة القائلون بان فيضاً ان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق
جري العادة وليس بضروري فاقاله الفاضل المحشي أي يجوز أن يتوصل وان
لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز أن يتوصل به الى العلم بوجود الصانع
وان لا يتوصل وأما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافي
الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى
(قوله ولك أن تأخذ امكاناً عاماً) أي ولك أن تأخذ الامكان العام المتبادر

عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون أرباب الكلام فلا يناسب قوله وقيل لانه بشرح
بأن القائل من أهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل هو تعريف قسم منه وهو القياس الاعم من الد
بالمعنى الاخص الا أن يقال هذا التعريف أخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف البرهان على ما ح
شارح مختصر ابن الحاجب وأبدى الشارح بانه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وأ
أسقط لتلا يتناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص قيل
تذكر ضمير لذاته تذكران للصورة مدخلا في الاستلزام وان المستلزم هو أمر وجداني ونوقش بان المستلزم للثبوت
الاخر بحسب الواقع ليس الا لقضايها اذ الصورة هي الامر العقلي الحاصل من الترتيب وليس أمر امتنع
كالقضايا وليس بشي لان كلية الكبرى واجباب الصغرى مثلاً من دواخل الهيئته وهي أمور متحققة داخ

العلم بالقول المعقول
تحقق قول آخر لان
التعقل لا يستلزم
التحقق نعم يمكن أن
يقال المراد باستلزام
القول الملقوظ قولاً
آخر استلزام مدلوله
فيكون وصف اللفظ
بالاستلزام من قبيل
وصف اللفظ بحال
معناه على المسامحة
المشهوره ولك حيثئذ
ان تريد بالقول الآخر
أيضا القول الملقوظ
وان اشتر ان القول
الآخر لا تحالة محمول
على المعقول اذ التلقظ
بالدليل لا يستلزم
التلقظ بالمدلول ويرد

انما لم يقل لذاتها اشارة الى دخول الصورة في الاستلزام فان قلت التعريف بعم المعقول
والمفهوم مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول

بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري
سواء كان التوصل به اليه ضروريا ام بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء
او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة
كما هو مذهب أهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة قال سيد المحققين قدس
سرد في حاشية شرح المختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيه على ان الدليل
من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا
بان لا ينظر فيه أصلا ولواء اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه أحدا بدا
وقيد النظر بالصحيح أي المشتمل على شرائطه ضرورة مادة لان القاسم لا يمكن
التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آله وان كان قد يفضي اليه فذلك افضاء
اتفاقي وليس من حيث كونه وسيلة فاو لم يقيد وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها
اذ لا يمكن التوصل بكل نظريته او لو أراد على الاطلاق أي نظر ما لم يكن هناك تنبيه على
افتراق الناسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المطالب بالخبري لاخراج القول
الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مخصص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب
أي اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم شامل للجمل والظن خلاف
مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني أعني قوله قول مؤلف من أقوال الخ مخصص
به اذ لا استلزام في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شيء يستفاد منه
لا تنفائه مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه وأما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى أنه
متى وجد في الذهن وجد الاخر فيه ليدخل الامارات في التعريف أيضا فهو
مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر العضدي من أنه لا استلزام بين
الظن وما يوجبه (قوله انما لم يقل لذاتها الخ) يعني في ايراد الضمير الواحد المذكور الراجع
الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التأليف اشارة الى أن للصورة الحاصلة
بعند ترتيب المتقدمين مداخل في استلزامه النتيجة ولا يخفى أنه ان أراد بالاستلزام
الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب
الحكماء والمعتزلة وان أراد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا أو عاديا يصح
على رأي الاشاعرة أيضا والمراد بقوله لذاته أن لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية
كافي قياس المساواة أو لازمة لاحدى المتقدمين بطريق عكس التقيض و باقي القيود
ظاهرة (قوله فان قلت التعريف الخ) يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل

في الزرم حتى لو انتفت
لم يستلزم التضايقولا
آخر

هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع

* قلت بل يستلزم بناء على ان التلغظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا في القول الاول وأما القول الاخير فيختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول (قوله هو العالم) هذا الحصر مبني على ان المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه

بانه مؤلف من أقوال يشتمل الدلائل الملقوظ والمعقول على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدلائل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا ظهرا ان لا حاجة الى أن يقال أي يجب أن يعمها بناء على ان الملقوظ من مواد المعرف كالمعقول ولا يرد أيضا ما قيل ان الاولى أن يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو في الدلائل العقلية دون اللفظي فعمل التعريف على ما يعم الدلائل اللفظية لا يناسب المقام لان مقصود المحشى ليس ان يعرف الدلائل ههنا محمول على ما يعم اللفظي والعقل بل المراد ان تعميمه كيف يصح (قوله قلت الخ) حاصله ان تلفظ الدلائل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الا احضار ذلك التعقل في الذهن فالملقوظ المستلزم ههنا هو المعاني الا أنه في قالب الالتقاط فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولاً آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزومه العلم بمطلوب خبري غاية ما في الباب أن يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملقوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملقوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل لندمة اجنبية اذ ليس تعقل الملقوظ الاتعقل معانيه فليس ههنا قياس ملغوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر فتأمل (قوله هذا في القول الاول) أي هذا التعميم والشمول للملقوظ والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور في أول التعريف الذي هو دليل وأما تلفظ القول المذكور في آخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والاظهر أن يقال هذا في المؤانف وأما القول فهو مختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملقوظ مجاز باعتبار دلالة على ما هو الدليل في الحقيقة أعني المعقول (قوله هذا الحصر الخ) أي الحصر المستفاد من تعريف المبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبني على أن يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر في أحواله وصفاته بان يطالب من أحواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب انبائه حاصل للمحكوم عليه ويترتب

وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر

حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى أنه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم
يقسمون الدليل الى مفرد وغيره (قوله هو الذي يلزم من العلم به)

(قوله وأما قولهم
الدليل هو الذي يلزم
من العلم به العلم بشيء
آخر) المراد
بالموصول الكاسب
لاشتهار ان الدليل
هو الكاسب فلا ترد
أمر يلزم من العلم به
العلم بشيء آخر من
غير نظر والمراد
بالعلمين هما التصديقان
نخرج المعرفة وفيه
ما عرفت أو اليقينيات
وأورد عليه خروج
ماعدة ما هو على
طريقة الشكل الاول
والقياس الاستثنائي
ويمكن دفعه بأن المراد
لزوم العلم منه بعد العلم
بوجه الدلالة وعلى
هذا لو أريد باللزوم
في التعريف الثاني
اللزوم في العلم لم
و يكون أوفق بكون
هذا التعريف أوفق به

مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه والثاني من الوسط والحال المطابق اثباته
ويحصل منهما المطلوب الخيري وأما اذا كان المراد بالنظرفيه ما يعم النظر في أحواله وفي
نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ أن يكون المقدمات الغير المأخوذة
مع الترتيب أيضا دليلا لأنه يمكن أن يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بان يرتب
ترتيبها صحيحا مستجيما لشرائط الانتاج الى المطلوب الخيري وأما المقدمات المأخوذة مع
الترتيب فلا يصدق عليه التعريف أصلا اذ لا معنى للنظرفيه كذا حقه السيد السند
قدس سره في حاشية شرح المختصر العنقودي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد
ما زعم الفاضل الجلي في حل قوله حتى يلزم كون المقدمات أي كون المقدمات
المرتبة أو ترتيبها دليلا (قوله حتى يلزم كون اش) متعاق بالمتنق لا النفي (قوله لكن لا يخفى
أنه خلاف الظاهر الخ) يعني لا يخفى ان كون المراد من النظرفيه النظر في أحواله فقط أنه
خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل أن يكون في نفسه كما هو المتبادر من النظرفيه وخلاف
الاصطلاح لأنهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور
يكون مختصا بالمتفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذي ذكره
الشارح وأجيب بان الحصر في قوله هو العالم ليس حقيقيا بل بالاضافة الى مثل قولنا
العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم
أي ليس قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع يعني المقدمات المأخوذة مع الترتيب
فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع
الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد بالنظرفيه ما يعم
النظر في نفسه فلا يصح حينئذ الحصر الاضافي أيضا اذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم
حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول أيضا أقول ان ارادته
يلزم أن تكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا
معنى للنظرفيه وان ارادته يلزم ان تكون المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم
مسلّم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات اللزومية مع الترتيب
تأمل والفاضل الجلي في هذا المقام مقال لا يعاب به قال الفاضل الحنفي الحصر ههنا اضافي
بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لأنه اعتبر في التعريف امكان التوصل

المراد من العلم التصديق بقريته ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى الحدود
والملزوم بالنسبة الى اللازم وبلزومه من آخر كونه ناشئا وحاصلا منه كما هو متضمن
كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء فخرج القضية الواحدة
المستلزمة لقضية أخرى بديهية أو كسبية

ولا امكان في المقدمات الماخوذة مع الترتيب اذا لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه
انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور
عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا
والاشاعة يشكر ونه على ما مر (قوله المراد بالعلم التصديق الخ) يعني ان العلم من
الاتفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد هنا هو التصديق بالقرينة الحالية وهي ان
المقام مقام التعريف بالدليل فانه لا يطابق الا على الموصول الى التصديق والقرينة اذا دلت
على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعارف
بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم
تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلي من ان مثل هذه
القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاختصاص
وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا
الاعتراض ناشئ من عدم الفرق بين الاعم والمشارك وليس هنا تخصيص الاعم بل تعيين
المشارك وهو جائز امل ثم المراد بالتعديق اما اليقين او ما يشمل الثبات ايضا بناء على انهم
قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا لا مارة ايضا (قوله وبلزومه الخ) عطف
على قوله بالعلم أي المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الاخر حاصلا منه بان يكون علته
بطريق جرى العادة أو التواليد أو الاعداد فخرجت القضية الواحدة المستلزمة علمها
للعلم بقضية أخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت
بديهية أو كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية أو كسبية اشارة الى عدم
كون العلم بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهية أو بالنظر ولم
يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالواحدة فان كل قضيتين فرضتا يستلزم العلم
بهما العلم باحدهما من غير ان يكون عادة لاحدهما فهما خارجتان ايضا بهذا التقيد واما
القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بعيد اعتبار الملزوم بين العلمين اذا الملزوم ههنا انما
هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا عقل القضية مع الغفلة عن عكسها قال
الفاضل المحشي فيه بحث لا ناذار أيضا شخصا أسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم أولا
بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يافا واسود فانا نحكم

لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير
الشكل الاول وبين علم النتيجة لا يتنا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم
والخفاء بعد الوجود

اولا بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وأمثال ذلك لا بعد ولا يحصى ولا شك ان
العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصل من العلم بالقضية الاولى فلا
يخرج أمثال ذلك من التعريف الا بان بتبريد النظر فيه على ما ذكره في قوله اللهم
الا ان يراد الخاتمة أقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصل من العلم بالقضية
الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية أخرى وهي كل أسود موجود وكل من يقاوم
الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية
أصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وأيضا يرد عليه الخ وان كان بطريق
النظر فهو من افراد الدليل لعدم خروجها المطلوب (قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل
الاول الخ) يعني وان اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن نقضه
جمع بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير مندفع اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات
على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب
الصدق في نفس الامر لا يتنا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان
لا يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم
ولا لزوم فيها والا لا يمنع تحقق العلم بها بدون العلم بنتائجها كالمثلث لا يتحقق بدون
تساوي زواياه الثابتين والحاصل ان اللازم يتبع انفكا كما كه عن اللزوم يتنا كان أو غير
بين والفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وما أورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين
هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط
لا يستدعي الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود اللازم لما كان قسما من
اللازم والجواب عن النقض المذكور ان نقطن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل
شكل فلمراد ما يلزم من العلم به بعد نقطن كيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق اللزوم
في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها
على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول كما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر
العضدي ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه
الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان
كلا الامرين منحصرفي الشكل الاول فنلاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على

فبالتالي أوفق اما كونه موجبا للعلم فلا قطع بأن من اظهر الله المعجزة على يده

وأبضا يرد عليه المقدمات التي تحدث منها النتيجة وهي بعينها واردة على التعريف الثاني اللهم الا أن يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة أن التعريف للدليل (قوله فبالتالي أوفق) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوده يستلزم العلم بانصانع ولا يذهب عليك أن هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما أخذ الشارح والعام لا يوافق الخاص في باب التعريف

الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين (قوله وأبضا يرد عليه الخ) يعني يرد على هذا التعريف وكذا على السابق أعني قوله مؤلف من قضيتين الخ أنهما غير مانعين لصدقهما على المقدمات التي تلزم منها النتيجة بطريق الجدس وهو أن نجد المبادئ المرتبة في الذهن فتنتقل منها الى المطلوب بسرعة مع أنها ليست بدليل لانه مختص بماتبع فيه الحركة أعني الحركة من المطلوب الى المبادئ الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب (قوله اللهم الا أن يراد الخ) فحينئذ لا تنفاض بها فقد النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والحركة الثانية مفقودة في الجدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرفة قرينة على تخصيص المعرفة غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تأمل هذا لكن بقي شيء وهو أن الالقي بالبيان أن يذكر المحشى أولا لان المراد باللزوم من آخر كونه ناشئا الخ ثم يذكر المراد بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم ويخرج اللزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد (قوله فبالتالي أوفق الخ) لان لزوم العلم بشيء آخر من غير أن يتوقف على أمران هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب (قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول الخ) يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما يشعر به ايراد صيغة افعال التفضيل بأن يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في احواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بأن يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بأن العالم له صانع (قوله ولا يذهب عليك الخ) حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق أيضا لان هذا التعريف أعني ما يلزم من العلم به الخ على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة أو مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما أخذ الشارح من أن

(قوله فلا قطع بأن من
أظهر الله المعجزة
على يده

تصديقه في دعوى الرسالة الخ (لا حاجة الى قوله تصديقه) ١٤٣ لاندراجه في المعجزة ومعنى قوله

واذا كان صادقا يقع

العلم بمضمونها قطعاً

واذا كان معلوم

الصدق اذ صدق

المتكلم لا يوجب

العلم بحكم أني به مالم

يعلم فيجب أن يؤول

قوله كان صادقا فيما

أنى به من الاحكام

أيضا بذلك لينكر

الاطول والمراد بما

أنى به من الاحكام

التبليغية كما يشعر به

قوله أنى به وقيل

هي المبادرة من

الاحكام وبهذا

ظهر ضعف ما قيل

ان العلم بصدقه في

الاحكام التبليغية

لانه لو لم يصدق

لبطل دلالة المعجزة

واما في غير هذا فلا نه

ثبت بالدلالة القطعية

عصمته عن الذنوب

فلا يكون كاذبا

وذلك لما مر من أمر

ذي البدين وقوله

أتم أعلم بامور دنياكم

ويجب تخصيص

ما أنى به بما أنى به

عمدا لاسهوا على

ما عليه الجمهور خلافا للاستاذ ومن تبعه والظاهر ان خير الرسول في افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال

تصديقه في دعوى الرسالة الخ (لا حاجة الى قوله تصديقه) ١٤٣ لاندراجه في المعجزة ومعنى قوله

واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعاً

واذا كان معلوم الصدق اذ صدق

المتكلم لا يوجب العلم بحكم أني به مالم

يعلم فيجب أن يؤول قوله كان صادقا فيما

أنى به من الاحكام أيضا بذلك لينكر

الاطول والمراد بما أنى به من الاحكام

التبليغية كما يشعر به قوله أنى به وقيل

هي المبادرة من الاحكام وبهذا

ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في

الاحكام التبليغية لانه لو لم يصدق

لبطل دلالة المعجزة واما في غير هذا فلا نه

ثبت بالدلالة القطعية عصمته عن الذنوب

فلا يكون كاذبا وذلك لما مر من أمر

ذي البدين وقوله أتم أعلم بامور دنياكم

ويجب تخصيص ما أنى به بما أنى به

عمدا لاسهوا على ما عليه الجمهور خلافا للاستاذ ومن تبعه والظاهر ان خير الرسول في افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال

تصديقه في دعوى الرسالة الخ (لا حاجة الى قوله تصديقه) ١٤٣ لاندراجه في المعجزة ومعنى قوله

واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعاً

واذا كان معلوم الصدق اذ صدق

المتكلم لا يوجب العلم بحكم أني به مالم

يعلم فيجب أن يؤول قوله كان صادقا فيما

أنى به من الاحكام أيضا بذلك لينكر

الاطول والمراد بما أنى به من الاحكام

التبليغية كما يشعر به قوله أنى به وقيل

هي المبادرة من الاحكام وبهذا

ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في

الاحكام التبليغية لانه لو لم يصدق

لبطل دلالة المعجزة واما في غير هذا فلا نه

ثبت بالدلالة القطعية عصمته عن الذنوب

فلا يكون كاذبا وذلك لما مر من أمر

ذي البدين وقوله أتم أعلم بامور دنياكم

ويجب تخصيص ما أنى به بما أنى به

عمدا لاسهوا على ما عليه الجمهور خلافا للاستاذ ومن تبعه والظاهر ان خير الرسول في افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال

فلتوقعه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر
هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع

اذلوجاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة هذا خلف هذا في الامور التبليغية وأما
في سائرهما فالوجه في ايجابه للعلم بها وهو انه ثبت بالدلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا
يكون كاذبا (قوله فلتوقعه على الاستدلال) قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتاج
الى ترتيب هذا النظر

لا يكون موافقا أولا يكون على يد مدعى النبوة علم أنه لم تصدبه التصديق (قوله اذلوجاز
كذبه الخ) هكذا ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف حيث قال اجمع أهل
الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة
على صدقهم كما في الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذلوجاز علمهم

(قوله والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا هو الظاهر ويحتمل أن يراد والعلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله به إلى الاستدلال المستفاد من الاستدلال والمنصوب به الرد على من أنكر إفادة النظر العلم مطلقا كالسعية أو في الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله تعالى عليه وسلم استدلالا لئلا يعترض الشك في كون خبره من أسباب العلم وحاصل الرد أن التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري ولا يرد عليه ما أورد على توجيه الشارح من أن هذا كلام يستغنى عنه بما سبق من أن خبر الرسول يوجب العلم الاستدلال وأنه لا اختصاص له من الاستدلالات بالحاصل من خبره فلا وجه للتخصيص والاقرب أن يقال إن مراد المصنف قر به من ١٤٥ الضروريات في قوة التيقن

وكال الثبات وكأنه
إشارة إلى ما يقال إن
الأدلة النقلية مستندة
إلى الوحي المفيد حق
اليقين وإلى التأيد
الالهي المستلزم لكمال
العرفان المنزه عن
شائبة الوهم بخلاف
العقليات الصرفة
فإن العقل يعارضه
الوهم فلا يصفو عن
كدر هذا واعلم أنه
ليس في كلام
الشارح ما يفيد أنه لم
يحمل كلام المصنف
على هذا الاقرب
وقوله فهو علم بمعنى

(والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول (أيضاهي) أي يشابه (العلم الثابت بالضرورة)
كالحسوسات والبدهييات والمتواترات (في التيقن)

وأجيب بأن تصور الخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره أيضا بالواسطة

الدين الرومي وحاصل كلامه أن خبر الرسول من حيث أنه خبر من غير أن يلاحظ معه حال الخبر يحتاج في إفادته العلم إلى الاستدلال بأنه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق أما على تقدير ملاحظة حال الخبر معه بأنه رسول وأنه خبر الرسول فالجواب العلم بدعوى غير محتاج إلى ترتيب المقدمات فإن من سمع قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من أنكر وعلم أنه خبر الرسول يحصل له العلم بضمونه بدون أن يحتاج إلى استحضار بينك المقدمتين بخلاف ما إذا سمعه ولم يعلم بأنه خبر الرسول أو لم يلاحظ هذا الوجه فإنه يحتاج إليه (قوله وأجيب الخ) حاصله أن تصوير الخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بأن هذا الخبر ادعى الرسالة وأظهر المعجزة وكل من هذا شأنه فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا أيضا على الاستدلال بالواسطة لأن الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور خبره بأنه رسول وتصور الخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا يتوقف على الاستدلال فيكون إفادته

(١٠ عقائد)

الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد أنه لم يقصد ذلك بناء على أنه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت إذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم ويحتمل أن يكون مقصوده أن العلم في قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بمعنى أخص مما سبق لأنه المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقا في الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضروري أيضا على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قوله في التيقن) أي عدم احتمال النقيض والثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فسر التيقن بما لا يلائمه والثبات بما لا يلائمه ولم يقصد إخراج شيء منهما عن كونه مغنيا عن الآخر حتى يتجه أن تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا يغني عن الثبات لأن الثبات يغني عن ذكره الموجب للتكلف فالتكلف لا يغني ولا يسمن على أن

والكل غاط لا تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر
بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا

العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلال ما حصل بالاستدلال لا ما توقفت عليه ولا لزم
ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليا قال الناضل الخشي فيه بحث لان تصور الخبر
بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة فيه
على ما ذكره في شرح المواقف انتهى اقول المذكور في شرح المواقف ان ادعى ان
ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مقيداً لمعلوم لنا بالضرورة العادية وهذا
الكلام انما يدل على ان العلم باقائه خبر ورى نادى وكون اقادته الدليل معارفا
بالضرورة لا يقتضى أن يكون العلم بالدلول خبر ورى او العجب ان ذلك نزاع في كنية
دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية أو عقلية وهو يؤكده الاستدلال من
الدليل فكيف زعم منه دلالة على كونه حاصل بالضرورة (قوله والكل غاط الخ)
أى السؤال والجواب غاط لان تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا
فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب بانه يتوقف صدق الخبر على الاستدلال
بالواسطة لكونه موقوفاً عليه بلا واسطة وذلك لا ينعكس تصور رده بان خبر هذا الخبر رسول
وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة أخرى
أعنى كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز أن يكون خبر الخبر بررسولا صادقا
في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا ثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلاليا
موقوف على استحضار المقدمتين أى هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو
صادق (قوله نعم تصور الخبر الخ) بيان لما غلط السائل والمجيب يعنى ان تصور خبر
الرسول من حيث أنه خبر صدر عنه قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول أو من قبل
نفسه استدلاليا محتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان أنه
خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخالق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في
الحقيقة خبر الله بلغه الى الخالق يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى دليل فباعتبار عنوان
يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرق بين
العنوانين فغلطاً ألا ترى أن تصور خبره عليه الصلاة والسلام بان عذاب القبر حق من
حيث أنه خبره بدون ملاحظة أنه مبلغه مفيد للعلم الاستدلاليا وموقوف على استحضار
تینك المقدمتين ومن حيث أنه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب
والنائص يجعل صدقه بديهيا ويفيد العلم بالضرورة ورى من غير احتياج الى الدليل قال
الفاضل الخشي ان قوله تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا ممنوع وذلك

المقصود بالمبالغة في
اقادة خبر الرسول
اليقين اخراج العلم
الحاصل به عن معرض
التفليد وبهذا اندفع
أيضا ما سبق من أنه
مستغنى عنه بعد
دعوى أنه يوجب
العلم الاستدلاليا وأنه
لا وجه للتخصيص
بهذا العلم الاستدلاليا
ولا يخفى ان قوله في
اليقين مسامحة لأن
اليقين صفة المعلوم
لا العلم

لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم
الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهي فتأمل

لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى منزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه
الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة لثانية بديها كما ذكره لزم أن يكون
صدقه في الصورة الاولى أيضا بديها لان الرسالة في صورتين كانت ملاحظة مع
ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشا البداهة على ما ذكره أقول ان أراد ان
تصور الخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر أولا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو
ممنوع لجواز أن يتصور المخبر بوجه الرسالة وأمر رسول من الله تعالى مع تصور الخبر
بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور
الخبر بعنوان ما بلغه فاللازمة مسلمة لكن المحشى انما حكم بعدم جعل صدق الخبر
بديها على التقدير الاول فتأمل (قوله لكن الكلام الخ) استدراك لدفع توهم ناشئ
عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتاج
الى الترتيب أنه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار أنه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل
في ذلك الامر الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديها من غير احتياج الى
الترتيب المذكور فحينئذ يرجع الى أن تصوّر الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه
بديها فحينئذ يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر
الرسول من حيث ذاته أي من حيث أنه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه أو
غيره يدل على ذلك قوله وهو أي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى حيث لم يقل أي
ما بلغه الرسول يوجب العلم الخ ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالى يحتاج الى
استحضار بينك المقدمتين على ما مر فحينئذ لا معنى للاعتراض بان تصور مخبره بعنوان
ما بلغه يجعل صدقه بديها ولا يحتاج الى الترتيب المذكور (قوله ونظيره الخ) يعنى ان نظير
ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديها أو استدلاليا
أنه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المقتضية
لحدوثه وأثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظر باحتياج الى
النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له
بديها غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالتين على ذات العالم لكن بحسب
اختلاف العنوان اختلاف الحال في البداهة والكسبية وبما قررنا لك ظهرا ان ما قاله
الفاضل المحشى من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهي ممنوع اذ لا بد فيه من
ملاحظة الكبرى بعد أيضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى

أى عدم احتمال التقيض (والثبات) أى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك

(قوله أى عدم احتمال التقيض) هذا المعنى يعنى الثبات فيلغوز كره اللهم إلا أن يراد عدم الاحتمال فى نفس الامر وعند العالم فى الحال لافى المسأل وفيه ما فيه.

بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشئ فمنشؤه قلنا التدبر نعم يرد عليه أنه إنما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل محتاج فى اثباته الى اثبات أن ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة فى المثال ليست من دأب المحصلين (قوله هذا المعنى يعنى الثبات الخ) يعنى أن التيقن بمعنى عدم احتمال التقيض داخل فيه الثبات لأن الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالا وما آلا على ما مر فى تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا لفائدة فى ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بأن التيقن بالتفسير الذى ذكره الحشى أيضا يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق فى الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة له عليه أصلا لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلى لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك أن الثبات ليس داخلًا فى الجزم المطابق وان الكل يدل على أجزائه والاظهر أن يقول هذا المعنى باعتبار فيه اثبات الخ (قوله اللهم إلا أن يراد الخ) أى اللهم إلا أن يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال التقيض عدم احتمال التقيض فى نفس الامر بأن يكون تقيضه ممكنًا فى ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد الخطى لأن تقيضهما محتمل فى نفسه وعدم احتمال التقيض عند العالم بأن لا يجوز وقوع تقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه فى الحال فيخرج الظن ولا يلغوز كره الثبات لأن معناه عدم الاحتمال فى المسأل فيخرج به تقليد المصيب (قوله وفيه ما فيه) وجه النظر أن تعميم عدم الاحتمال بحيث يعنى عدم الاحتمال فى نفس الامر غير معقول لأن معنى عدم احتمال التقيض هو عدم التجوز العقلى لا ما يعمله والا كان الذاتى على ما مر فى تعريف العلم والالزم خروج العلوم العادية عن اليقينية للاحتمال تناقضها فى أنفسها فان جبل أحد معلوم لنا يقينا أنه لم يتقلب ذهبا مع احتمال تقيضه فى نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع تقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينه تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر أن ما قاله الفاضل الحشى من أنه ليس فى هذا التوجيه من البعد شئ بل فيه من الحسن ما فيه لأن معنى التيقن فى اللغة هو زوال الشك على ما ذكر فى الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال التقيض عند العالم وأما كونه فى الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا

فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق للجزم الثابت

فالأولى أن يفسر اليقين بالجزم المطابق (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى أن قوله
بوجب العلم الاستدلالى معن عن هذا الكلام لأن هذا هو معنى العلم عندهم

هذا الإدراك يشابه ذلك الإدراك في اليقين يتبادر منه أنه كذلك في الحال مع قطع النظر
عن ثباته في المال فلا بد من ذكر الثبات ليظهر أنه لا يزول بتشكيك المشكك في المال
في غاية البعد لأن منشأ البعد ليس إرادة عدم الاحتمال عند العلم بل تعميم عدم الاحتمال
حيث يعزى عدمه في نفس الأمر وعند العالم كما عرفت مع أن دعوى التبادر المذكور لا بد له
من دليل (قوله فالأولى الخ) أى الأولى أن يفسر اليقين بالجزم المطابق سواء كان ثابتاً أو غير
ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد الخطى وبالثبات الجزم المطابق الذى ليس
بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير اليقين بما ذكره خلاف المتعارف فالأولى أن
يفسر اليقين بعدم احتمال النقيض عند العلم في الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال
في المال بأن لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد
زواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته
لواقع على مرفى تعريف العلم وفيه شىء مما قال فالأولى إشارة إلى أنه وجه الصحة
وهو أن يقال إن التصود المبالغة في إفادة خبر الرسول اليقين أخيراً لاجل العلم الحاصل به
من معرض التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمناً قال الفاضل المحشى فيه بحث لأنه إن
راد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وإن أراد به الجزم
المطابق في الحال لا في المآل توجه عليه ما أورده بقوله وفيه ما فيه فجوابكم جواباً
قول لا معنى لهذا التردد لأن ما هو مطابق للواقع مطابق في الحال والمآل وما ذكر من
زوم لغوية ذكر الثبات فمنشؤه عدم التردد فإن تقليد المصيب جزم مطابق في الحال
المال وليس بثابت وهذا أظهر من الشمس فكيف خفى عليه ومن العجب أنه لم
طلع على وجه النظر وقال فما هو جوابكم فهو جوابنا (قوله لا يخفى أن قوله بوجب العلم
الخ) يعنى أن قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ يدل على أن مقصود
المصنف من قوله والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بالضرورة الخ أن العلم الحاصل
من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى أنه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت الخ
ستدركه لأن قوله وهو بوجب العلم الاستدلالى معن عنه أذ يفهم منه أن العلم الحاصل
العلم بمعنى اليقين إذا لمعنى العلم عندهم سواء وإنما قلنا أن قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد
الخ يدل على ذلك لأنه أورده بالقاء الدال على أنه فذلك لما قبله أى إذا كان العلم

وأيضاً سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكور والأقرب إن مراد المصنف بيان قرينه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات

الثابت بخبر الرسول مشابهاً للعلم الثابت بالضرورة في اليقين والثبات يكون علماً بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والألسكان جهلاً الخ أي وإن لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلاً أو ظناً فلا يكون مشابهاً للعلم الضروري في اليقين أو تقليداً فلا يكون مشابهاً له في الثبات فإنه صريح في أن المقصود من قوله والعلم الثابت الخ أن العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكف في الاعتذار عن هذا الاعتراض أن يقال إن المقصود من قوله والعلم الخ دفع إبهام حمل العلم في قوله بوجوب العلم الاستدلال على مطلق الإدراك فإنه وإن لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين إلا أن استعماله بمعنى مطلق الإدراك مشهور في الكتب المتداولة بين الناس وإن ما قيل من أن الأدلة النقية لا تنفي إلا الظن كان مؤيداً لإرادته وأما ما قاله الفاضل الخشي من أن العلم في قوله بوجوب العلم الاستدلال على محمول على التعريف المذكور أعني صفة تتجلى بها المذكور الخ وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت مستدركا فليس بشيء لأن تعميم التعريف المذكور بخلاف الاصطلاح إذا العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فأنما يصح حمل العلم في قوله بوجوب العلم الخ على تقدير أن يكون العلم في قوله وأسباب العلم ثلاثة أيضاً الخ محمولا على المعنى الأعم وهو باطل والالم تنحصر الأسباب في الثلاثة وأيضاً يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بأنه بوجوب العلم بمعنى اليقين (قوله وأيضاً سائر العلوم النظرية الخ) يعني ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذي ذكره الشارح أنه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكور فإن جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن أن يقال وجه التخصيص الرد على من قال إن الدلائل العقلية لا تنفي اليقين (قوله والأقرب إن مراده الخ) يعني أن الأقرب إلى الفهم إن مراد المصنف من قوله والعلم الثابت الخ أنه كما أن اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول أيضاً في غاية القوة والكمال قال بعض الأعضاء هذا مخالف لرأي المصنف لأنه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات في القوة والضعف كما سيحىء في بحث الإيمان أقول رأي المصنف نفي الزيادة والتقصان عن اليقينيات لا نفي القوة والضعف فإن وجود القوة والضعف بين اليقينيات بدیهى ألا ترى أن تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عليه السلام تأمل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على أنهم يحمل

(قوله والا) أي وان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازمنا جبالا بقاء المطابقة أو ظنا بانتفاء الجزم أو تقليدا بانتفاء الثبات فالتصود به بيان قاعدة قيود التعريف وبهذا اندفع اننا لنسلم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المتتابع الجازم الثابت لكان أحد الامور الثلاثة بل جاز أن يكون شكاً أو وهماً بانتفاء الاعتقاد * واعلم أن المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل ١٥١ التشكيك كذا ذكره الشارح

في شرح التلخيص
(قوله فان قيل هذا
انما يكون في المتواتر
فقط) لا يخفى ان
ما ذكره من الاسئلة
والاجوبة لا دخل
فيها لقوله والعلم
الثابت به يضاهي
العلم الثابت بالضرورة
في التيقن والثبات
انما هي متعلقة بما
قبله فيستحق التقديم
عليه ومحصول اليراد
الاول ان افادة خبر
الرسول العلم انما هو
في المتواتر فلا يصح
عد خبر الرسول مطلقا
من أسبابه وذلك
المتواتر يرجع الى
القسم الاول ويندرج
تحت فلا يصح عد
المتواتر منه قسما من
الخبر الصادق قسما
للخبر المتواتر ولو
بنى الامر على تدقيق

والالكان جهلا أو ظنا أو تقليدا * فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول * قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بأن سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو غير ذلك ان أمكن وأما خبر الواحد فانما لم يقدر العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول * فان قيل فاذا كان متواترا أو مسموعا من في رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لاستدلالية * قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله والاستدلال به هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلاً لقوله عليه الصلاة والسلام البيعة على المدعى واليمين على من أنكر علم بالتواتر انه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان

وكانه اشارة الى ما يقال أن الأدلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الضعيفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر (قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتمثيل

كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت الخ لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل أن يكون مقصوده أن العلم في قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت الخ بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام أقول هذا التوجيه في غاية البعد أما أولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا قد صرح في قوله وأسباب العلم ثلاثة أنه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينية وأما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يجب العلم الضروري ووجب العلم الاستدلال مع انه الاقدم واللاحق بالتفسير وأما ثالثا فلانه يجب حينئذ ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت وأما رابعا فلانه لا معنى لبيان الفاء المشعر بانه فذلك لما قبله وأما خامسا فلانه لا قاعدة حينئذ في ذكر قوله والالكان جهلا الخ (قوله وكانه اشارة الخ) يعني ان قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في

النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم الاستدلالى ومحصول الجواب ان الكلام فيما علم انه خبر الرسول لا خبر الرسول مطلقا وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ومحصول اليراد الثاني ان ما علم ان خبر الرسول يقيد العلم الضروري لانه اما المتواتر او المشاهد ومحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة ولا مضمونه والعلم الاستدلالى بمضمونه وكيف يعلم بمضمونه بالضرورة

ومضمونه ليس محسوسا حتى ينفع فيه التواتر أو المشاهدة ويمكن دفع جواب الأيراد الأول بأن ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع إلى الخبر المتواتر كما ذكرنا وما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من أسباب العلم بالنسبة إلى عامة الخلق وإنما النافع الدافع منع رجوعه إلى الخبر المتواتر لأن تواتره إنما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه ويمكن اتعاظ الأيراد بأنه كما ترك خبر الله وخبر الملك لأنه إنما يعلم بخبر الرسول ينبغي أن يترك خبر الرسول لأنه إنما يعلم بالتواتر وله تنمة فانتظر غير بعيد * هذا فان قلت ما وجه قوله أو بغير ذلك أن أمكن ولا خفاء في ألا مكان الذات بل في الوقوع لأن الأحكام التقريرية إنما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الأخبار علم من سماع الأمر والنهي منه صلى الله تعالى عليه وسلم لأنه إذا أمر علم أنه يحكم بأنه واجب وعلم الوجوب ١٥٢ من الخبر الضمني * قلت كأنه أراد بالسماع من فيه ما سمع من فيه

أوما في حكمه ونوقش في جعل حديث البينة متواترا وقيل أنه حديث مشهور ويؤيده أنه قال ابن الصلاح من سئل عن إيراد حديث متواتر أعياه طلبه وحديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار راه مثلا لذلك (قوله) قال قيل الخبر الصادق المفيد للعلم (الح) منع لدعوى الانحصار المستند إلى الاستقرار تكون البينة على المدعى وهو استدلالى * فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر والاف هذا الحديث مشهور لا متواتر

قوة التيقن الح إشارة إلى أن الأدلة العقلية مستندة إلى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما أنه ليس له مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم إذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات أيضا فيحكم أحكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدور قال الفاضل الجلبى هذا مخالف لما تقر في الأصول من أن الأدلة العقلية ظنيات للاحتياج إلى معرفة أوضاع الانفاظ وان مقصود المتلفظ بالعبارة ما ذاهل هو الحقيقة أو المجاز وليس لنا إلى التيقن بشيء من ذلك سبيل أقول مرادنا بكون الأدلة العقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية التيقن أنه يفيد بعد أن يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك أنه بعد التيقن بجميع الأمور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري الذي هو أقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي فعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع كما ذكر في شرح المواقف تأمل (قوله) والاف هذا الحديث مشهور (الح)

واثبات لتفويضها والخبر بقدم زيد عند تسارع قومه إلى داره لا يفيد اليقين لجواز أن يكون التسارع للخبر الكاذب ويمكن دفعه بعد تسليم إفادته اليقين أنه بمنزلة خبر قوم منع تواطؤهم على الكذب إذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية أقوى من الوضعية والجواب الذي ذكره أما تخصيص الخبر الذي عدم من أسباب العلم حينئذ لا بد من تخصيص الأسباب أيضا وأما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عدم من أسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين وقوله مع قطع النظر عن القرائن تفسير لقوله بمجرد كونه خبرا أو لا خبر الرسول أيضا لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل والقرائن لا تناول الدليل وضعا أو إرادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه أن لا يحتاج إلى قوله بمجرد كونه خبرا إذ في تحقيق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لأنه يتوقف على عموم

قرينة اعمامة الخلق إلا أن يقال معنى كون الخبر مفيد اعمامة الخلق أن نوع الخبر يفيد اعمامة الخلق
نوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر يفيد اعمامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما تواتر بالنسبة
ليهم * فإن قلت ما القارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر
فخر الرسول دون الخبر مع القرينة * قيل لأن معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولأن خبر الرسول لا ينفك عن
الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فإنه لا يلزمه قرينة إلا نادرا بقي اشكال قوى وهو ان الخبر المتواتر أيضا لا يفيد
لغيره مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم إمكان تواطئهم على الكذب ولهذا تفاوت عدد الخبرين
في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر ويتجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعا
لى خبر الرسول لكونه معلوما به انه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم بالتواتر أو بالمشاهدة فإنه يعلم من جهة
التواتر أو المشاهدة فينبغي أن يجعل تحت المتواتر والخسوس ويمكن أن يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلال الى
راجعا الى سبب العلم الضروري فإنه يمتنع الحكم عليه بأنه يوجب العلم ١٥٣ الضروري بخلاف خبر الله وخبر
الملك فانهما أيضا

في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى أو خبر الملك أو خبر أهل الاجماع أو الخبر المترون بما
يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره * قلنا المراد بالخبر
خبر يكون سبب العلم اعمامة الخلق بمجرد كونه خبرا

الملك فانهما أيضا
لا استدلالا لان فيصح
جعلهما تحت خبر
الرسول مسامحة والحكم
عليه بأنه يوجب
العلم الاستدلال
والاوجه أن يقال
خبر الرسول بعينه خبر
الله وخبر الملك لأن
كل ما أخبر به الرسول
من أمر الدين هو ما
أخبره الله اما بلا

قيل كلام الشارح ظاهر في أن هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد
وهو رحمه الله تعالى ثقة فلا اعتداد بالقول بأنه ليس بمتواتر إلا بعد تصحيح النقل فمن هو
أوثق منهما انتهى ذكر في الكافي أن هذا الحديث مشهور بقلته الأمانة بالقبول حتى صار
كالتواتر وذكر في شرح الهداية أن هذا الحديث في نفسه من خبر الاتحاد لأنه في حكم
المتواتر لأن الأمانة قد أجمعت على قبوله والعمل بموجبه وبؤيده ما ذكره السيد السند
قدس سره في خلاصة الطيبي أنه قال ابن الصلاح رحمه الله تعالى عليه من سئل عن إبراز
مثال المتواتر في الأحاديث أعياه طلبه وحديث من كذب على فمعدا فليتبوأ مقعده

واسطة أو بواسطة الملك واما جعل خبر أهل الاجماع في حكم المتواتر فلأنه خبر جمع يحكم القتل بصدقهم
لا محالة وفيه ان خبر أهل الاجماع الاستدلال فلا يصح جملة تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم
الضروري وما قد أجيب به من أنه لا يفيد بمجرد قطع النظر عن الأدلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولا نقض
له بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بأن خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع
خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع لا يقال فليكن معنى قول المجيب أنه راجع الى خبر الرسول
لأن دلالة النظر الى الأدلة الدالة على حجتيته وهي اخبار الرسول فلا يتجه ما ذكره الشارح * لا نأقول دفع
الشارح ما نقله لا عبارة القائل نعم لو كان عبارته بعينها ما ذكره لا يمكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة
ما لم يعلم عبارة القائل ويحكم بأن الشارح دفع ما علم من قول القائل ويمكن أن يدفع أيضا بأن خبر أهل الاجماع بعينه
خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبأن الاجماع لا يفيد بالنسبة الى علمة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم
الذين يعلمون الاجماع وكيفية إفادته واعمامة يقدونهم في ذلك وبأن الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع

مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخير الله تعالى أو خير الملك إنما يكون مفيدا للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكم حكم خبر الرسول وخبر أهل الاجماع

(قوله مع قطع النظر عن القرائن) إنما قطع النظر عنها لا عن الدلائل إذا الوجه في عدم الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بأن القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك

من النار تراد مثلا لذلك فإنه نقله من الصحابة العدد الجمل (قوله إنما قطع النظر عنها الخ) يعني إنما قطع النظر عن القرائن في إفادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقي خبر الرسول داخلا مع كون كل واحد منهما أمرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لأن الوجه في عدم الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والافاء الخبر ليس سببا للعلم بل المفيدة العقل والخبر الصادق طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون إذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لإدخاله فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن (قوله وقد يوجه الخ) يعني قد تبين من وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بأن القرائن تنفك عن الخبر وتبقى مع انتفاء الخبر كما إذا تحقق تسارع القوم إلى دار زيد مع عدم الخبر بقدمه بخلاف الدلائل فإنها لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة إلى جميع الاوقات والأذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فذلك قطع النظر عنها وأسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فإنها دائمة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة إلى جميع الأذهان فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه قال الناضل المحمدي في توجيه قوله بأن القرائن قد تنفك عن الخبر الخ أن الخبر بقدم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيد له لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فإن دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو أن هذا خبر الرسول وكل ما هو هذا شأنه فهو صادق أقول فيه بحث لأن الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا تنفك عنه أصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا (قوله وليس كذلك الخ) يعني ليس الأمر كما قال الموجه إذا المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر

في حكم المتواتر وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرد بل بالنظر في الأدلة على كون الإجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالنا

(قوله في حكم المتواتر)

عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك أن القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي أي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الأمر فإن دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواد وفي بعض الأشخاص وفي بعض الأذهان مع أن الخبر المتواتر كان مقبولا معدودا من أسباب العلم أقول فيه بحث لأن الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المصنف ومنشأ حصول العلم عقبيه الاجتماع قرب اجتماع مخلق الله العلم عقبيه ورب اجتماع لا يخلق الله تعالى فلا يكون إقادته بالدليل والقرينة فلا معنى لقوله فإن دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا دفع ما قيل في هنا شكال قوى وهو أن الخبر المتواتر أيضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم إمكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد الخبرين في التواتر بحسب المقامات قرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لأن منشأ العلم ليس بملاحظة أحوال الخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والأحوال فيه قرب اجتماع مخلق الله العلم عقبيه في مقام ولا يخلق بعده في مقام آخر من غير تأثير للحال والمقام فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو أن القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لا إجمالا ولا تفصيلا أما إجمالا فظاهر وأما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدلائل فإنها ليست كذلك أقول فيه بحث لأنه يمكن ضبط القرائن إجمالا بأن يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة إلى كل شخص والخبر المتيقن بها يفيد اليقين بالنسبة إليه فقال أيضا إن المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول إنما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لأن وجه دلالة هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله كما في العالم بالنسبة إلى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فإنها أمور خارجة عن الخبر تأمل انتهى أقول وجه التأمل أنه على هذا يدخل الخبر المقرون أيضا في الخبر الصادق إذ يصدق عليه أنه إنما يفيد العلم بمجرد

وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع أمتي على ضلالة متواترا

(قوله وأما العقل) عدل لقوله فالحواس الخ ولقوله والخبر الصادق وهما وان خلتا عن حرف التفصيل إلا أن وقوعهما في مقام التفصيل نزلهما منزلة المصدرة بما ولا يعد أن يقال أما مجرد التاكيد من غير قصد التفصيل أكد الحكم بسببية العقل لأن في كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفاء بل هو مبني على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر (قوله وهي قوة ١٥٦ للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات) قيل جعل العقل قوة للادراكات

(وأما العقل) وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات

لأنه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن بالبداية في المتواتر والنظر في الإجماع وحاصل الجواب أن الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق (قوله وهو قوة للنفس) * أن قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من أن العقل ليس آلة غير المدرك

كونه خبرا لأن وجه دلالة هو كونه خبرا متروكا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحسنه (قوله لأنه كذلك الخ) أي لأن خبر أهل الإجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل نواطوهم على الكذب ولا فرق بينهما إلا باعتبار أن كونه خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبديهة من غير نظر وفي خبر الإجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام لا يجتمع أمتي على الضلالة وقوله تعالى * ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم * الآية وفيه أنه إذا كان خبر أهل الإجماع يقيّد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت التواتر المحكوم عايشه بأنه يوجب العلم الضروري اللهم إلا أن يقال أن ذلك الحكم أيضا بطريق المسامحة أي يوجب العلم الضروري وما في حكمه (قوله وحاصل الجواب أن الحصر مبني الخ) يعني خلاصة الجواب أن حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فإن المراد المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق إذ هو في الحقيقة خمسة أنواع وفيه إشارة إلى أن مقصود الشارح من إدخال خبر الله تعالى والملائكة في خبر الرسول وخبر أهل الإجماع في المتواتر بيان أن الحصر مبني على المسامحة بأرادة ما في حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره أو على طريق آخر بأن يرجع خبر الإجماع إلى خبر الرسول فإن خبر الإجماع بعينه خبر الرسول لأنه علم من طريق الإجماع ويمكن إخراجهم عن المقسم إذ ليس هو مفيدا بالنسبة إلى عامة الخلق بل بالنسبة إلى الخواص الذين يعلمون الإجماع وكيفية كذا قيل (قوله أن قلت هذا الخ) يعني قد سبق في وجه حصر أسباب

بنا في ما سبق أن العقل ليس آلة غير المدرك * وأجيب بأن وصف الشيء لا يسمى آلة في العرف أولا يسمى غير في الاصطلاح والظاهر أن قوة الشيء لا يجب أن تغايره بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويتجه أيضا أن العقل لو كان موجب الاستعداد لما جمع العلم والادراك ويمكن دفعه بأنه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينفك عن استعداد ما دام موجودا ولا يظهر أن المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل الفعل وإضاده

ويؤيده أنه وقع في التلويح أن

العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم للإشارة إلى الظن والجهل والتقليد لأن العلم على ما حقق لا يتناولها أولا يتناول الظن على ما زعم الشارح ولا ينتقض بالحواس لأنها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة توجب استعداد الاحساسات أو المراد قوة الاستعداد ادراك البدونها باعتبار العلم

ر المستفاد من تقديم الظرف على قوله تستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد للعلم
العقل (قوله وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند ١٥٧ سلامة الآلات) يعني أن ما ل

التعريفين واحد

وهو يخالف ما في

التلويح أن العقل أطلقه

الحكماء وغيرهم على

معان كثيرة منها قوة

للنفس الانسانية بها

يتمكن من ادراك

الحقائق ومنها

الغريزة التي يلزمها

العلم بالضروريات

الأن يقال المعنى

بالعقل في كسلا

التعريفين واحد

والفهومان متخالفان

لاختلاف المذهبين

فالمسمى بالعقل قوة لها

تأثير عند الحكم

وعند أهل الشرع أو

فطرى يتبعها العلم

بالضروريات من

غير تأثير منه بل على

مقتضى جرى عادة

الله تعالى ويتجه

انه ان أريد بالعلم

بالضروريات العلم

بالقوة لا حاجة الى

ذكر قوله عند سلامة

الآلات ولا

والمعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر

ت وصف الشيء لا يسمى آلة وأما حمل الغير على المصطلح فبعيد (قوله وقيل جوهر)

ام في الثلاثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج

الخبر والافان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا أى وان لم يكن آلة غير المدرك

العقل وتعريف العقل يدل على أنه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد

صرح في ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة

ى ليست عينه (قوله قلت الخ) حاصل الجواب اننا نسلم أنه يفهم من التعريف

العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة و وصف للنفس بسببها استعداد

دراك و وصف الشيء لا يسمى آلة أصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة

ر آلة لا حرقه بل انما يطلق الآلة على الامر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود

اسطة في وصول أثره الى متفعله وأما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق فان

طبق صفة للنفس والنفس مدركة للعلوم بسبب المنطق مثلا مع انها من أوصاف

س فعلها اطلاق مجازى والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فتكون تلك

لوم واسطة في وصول أثرها اليها لكن تبقى ان اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة

نوع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مرارا كثيرة وأنه

ين حينئذ ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدر كاذب كفى ان يقال ان كان

بب خارجا فهو الخبر والافان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر

عبارة الشارح ان مقصوده تبقى كونه غير المدرك وان النفي متوجه الى القيود وانما

الغيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى الدراكة

كأنه المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا أفاده بعض

شلاء ولا يخلو عن تعسف (قوله وأما حمل الغير على المصطلح فبعيد الخ) أى وأما

واب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح

وما يمكن انفكاكه عن الاخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في

جود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان تبقى الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه

ووصفا للنفس لان وصف الشيء ليس مغاير لهذا المعنى كما أنه ليس عينه فبعيد

الفهم اذ المتبادر من اطلاق الغير هو النفي أى ما يكون مغاير فى المفهوم على تقدير

ما ص للضروريات بما بعثها وان أريد العلم بالفعل فلا يكفي شرط سلامة الآلات كما لا يخفى وينبغي أن

يراد العلم بجميع أنواع الضروريات والا فلا يتوقف على سلامة جميع الآلات (قوله وقيل جوهر

يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات (بالمشاهدة) قيل زيف هذا التعريف لأن المتبادر منه أنه عين النفس والعرف واللغة على ١٥٨ مغايرتهما وفيه نظر لأن المدرك لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب أنه

مضروب به فالمتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التزييف أن كون العقل جوهر أخفى عما الواضح أنه قوة للعلم جوهر كان أو عرضا والمراد بالغائبات مقابل المحسوسات والمراد بالوسائط ما يقابل المشاهدة ونعم التعريفات والأدلة والمحسوسات التي ينزع عنها الغائبات والمراد بالمشاهدة أعمال الحواس لا إدراكها والافهوى ليس سبب إدراك المحسوس (قوله فهو سبب للعلم أيضا صرح بذلك الخ) يريد أن هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من أسباب العلم إلا أنه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشأنه وبيان له لوجود المخالفين وفيه

يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات (بالمشاهدة) فهو سبب للعلم أيضا (صرح بذلك لما فيه من خلاف الملاحظة والسمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما فلا يقال قيل (قوله سبب للعلم أيضا)

التسليم فهو غير صحيح لأن نفي الغيرية بالمعنى المذكور إنما هو عن الصفات القديمة وأما الصفات الحديثة فمغايرة لموصوفاتها لأنه يمكن وجود أحدهما مع عدم الآخر بأن تعدد الصفة ويبقى الموصوف على ما سيحجى بالتفصيل إن شاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك (قوله هذا هو النفس بعينها) أذهى التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا وأما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به إلا الغائبات إذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا الكنى قوله يدرك به صريح في أنه مغاير للنفس لأن النفس مدرك لا مدرك به اللهم إلا أن يقال بالمغايرة الاعتبارية أو يجعل الباء زائدة من قبيل وكفى بالله وكلا ولك أن تقر أقوله تدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا إلى الغائبات وتجهل الإدراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعددية فيكون المعنى جوهر تنكشف له الغائبات بالوسائط الخ واعلم أن الشارح ذكر في التلويح في بحث الأهلية أن العقل يطلق على القوة التي بها الإدراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار إليه بقوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل وإن حال نفوسنا بالقياس إليه كحال أبصارنا بالاضافة إلى الشمس فكما أن باضاعة نور الشمس تدرك البصرات كذلك باضاعة نوره تدرك العقولات فالأظهر أن يجعل التعريف المذكور تعريفًا للعقل بهذا المعنى وإنما ضعفه لأنه بهذا المعنى ليس مراده هنا لأن الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه (قوله والعرف واللغة على مغايرتهما الخ) يعني أن العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل إشارة إلى ضعفه أقول هذا إنما يتم اتصافا لو كان القائل بهذا المعنى منكرًا لاطلاق العقل على القوة المذكورة أما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف أنه يطلق العقل على النفس أيضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فاقبل الحديث وقوله عليه السلام إن الله تعالى خلق العقل في أحسن صورة فقال أقبل فاقبل فقال أدبر فادبر فقال أنت أكرم خلقي بك أكرم وبك أهين وبك أعذب وبك أئيب فلا ولي أن يقال إنما أورده الشارح بقيل إشارة إلى أنه بهذا

المعنى

أنه لا يريد به انكار السمنية العلم بالنظريات وانكار الفلاسفة

لبعضها لأنه لم يصرح بتلك الافادة وأجيب بأن عدم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم وهذا ولو جعل

قوله أيضا ناظرا الى قسمي الخبر أي العقل سبب التسمي الخبر لقوى الاشعار بل يمكن أن يتقوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم لكن يتجه حينئذ ان هذا الحكم ليس تصرفا بما علم بل تاسيما كيف ولم يعلم سا بقا ان العقل يفيد العلم باقسامه فالوجه أن مراده انه صرح بذلك لانه صار محل تردد الاختلاف فيه لا للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والسترد الناشي من الخلاف * واعلم ان انكار السمنية لا يختص بالنظريات بل يعمها وما سوى المحسوسات على ما في شرح المواقف حينئذ جعل العقل سببا في مقابلة الحس يرد مذهبهم * ثم اعلم ان المنكري النظر طائفة أخرى هم الملاحدة المنكرون لا قادته بلا معلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لا يردو الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته ولك أن تجعل قوله فهو سبب للعلم بمعنى أنه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم أيضا فامل (قوله ١٥٩ بناء على كثرة الاختلاف

وتناقض الآراء)
أي تناقض
نتائج الآراء وجعله
قبا للاختلاف مبني
على ارادة تناقض
آراء شخص واحد
وهذا دليل بعض
الفلاسفة على ما في
المواقف وما ذكره
بقوله * فان قيل
دليل السمنية قدم
دليل بعض الحكماء
مع تأخيرهم في
الذكر لان ابطال

الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب أن ذلك لتساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم

عدم تقييده بالضرورة أو الاستدلال أو نحوها إشارة الى العموم ففيه رد للفرق المخالفين (قوله بناء على كثرة الاختلاف)

المعنى غير مراده هنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم (قوله عدم تقييده الخ) يعني عدم تقييد العلم بالضرورة أو الاستدلال أو نحوها بان يقول يفيد العلم في الالهيات أو في معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق إشارة الى العموم بمعنى أنه سبب لجميع أنواع العلوم فاندفع ما قاله القاضل الحشبي من ان عدم تقييده إشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني (قوله ففيه رد للفرق المخالفين الخ) فتخصيص الشارح السمنية وبعض الفلاسفة قاصرا لان المخالفين خمس فرق الاولى منهم المنكرون لا قادته مطلقا والثانية المنكرون لا قادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لا قادته في النظريات فقط والرابعة لا قادته في الالهيات فقط والخامسة لا قادته في معرفة الله

مذهبهم أهم لان شبهة السمنية لكونها مصادمة لكثير من الاحكام البديهة أغنى عن الابطال من شبهتهم ولك أن تقول جعله الشارح دليلا للفرقتين تصرفا منه لان كثرة الاختلاف في بعض الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات * لا يقال الحكم بتناقض نتائج الافكار يوجب الاعتراف بافادته النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احدي النتيجةين حقا والا لارتفع التقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافادة لافادة وتكون متكفلة لدفعها * لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادته النظر وكون مفاده حقا افادته العلم فان مزاحمة جواز حقيقة النظر المعارض تنفي حصول العلم من النظر هذا وشبهتهم لا تتوقف على تناقض الآراء بل يكفي تنافي الآراء فذكر التناقض لا لخصوصه وذكر خصوصه لكونه أقوى * لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكري النظر لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفع المناقشة فيه أو تنبيهه في صورة الاستدلال * لانه يقال أنهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية

مقصودهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقيني فتدفع المناظرة معهم ويتمنع مطلوبهم (قوله على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل) سيأتي ان الاستدلال النظري في الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لا يحصل له ثم هذا زيادة من الشارح ما خذ ما ذكره كروا في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتملا على اثبات ما تنافى على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر مطلقا ظاهر وما على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر في الالهى فلا ينفى ان ذات الله ١٦٠ تعالى وصفاته لا تعلم بالدليل وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيد النظر

وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظري لانه ما لا يجله النظر والثاني بدعي لانه ليس النظر لاجله فاعرفه ان كنت أهلا له فانه ربما يكتبني بالاشارة لتعرف منك مقدار البصارة فان لم ترض بذلك فعد نفسك من أهل الخسارة (قوله فان زعموا انه معارضة للناسد بالناسد) لا حاجة لهم الى ذلك فان لهم ان يقولوا ان لا انكار لافادة النظر مطلقا انما النزاع في افادة اليقين والمنصوص بالاستدلال اثبات عدم الافادة لا على

على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما تقيستم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للناسد بالناسد * قلنا اما ان يفيد شيئا

هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما توهم اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المنسمة من الهندسيات والعدديات (قوله فيتناقض) لان هذه نسبة عدم المعلومات الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات لكن برهان يقال هذه الطائفة انما تنفي العلم لا الظن ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا

فقط (قوله هذا دليل بعض الفلاسفة) يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف الخ كثرة في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا للسمنية اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرها والدليل مختص بتاعدها اذ لا كثرة اختلاف فيها فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم (قوله لان هذا نسبة الخ) لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مسئله من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضة لدعواهم اذ ثبت كونه من الالهيات بقوله لان هذا نسبة عدم المعلومات الخ ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله تعالى وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثرت الاختلاف وتناقض الراء فيه لكن اللازم منتف فالا لزم مثله نظرا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الالجابية والسلبية في افادته النظر مما لا يرضى بسماعه الاذان الكريمة (قوله لكن يرد الخ) يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض

وجه اليقين وقوله اما ان يفيد شيئا فلا يكون

فاسدا أولا يفيد فلا يكون معارضة يرد عليه ان افادة الالتزام لا تنافي التباد في نفسه والحجج الالتزامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادته تقول * فان قلت القول بانه معارضة للناسد بالناسد اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالزام وايضا دليل يستلزم تقيض نتيجة كيف يصلح للالزام بقلت ما يوجب كون هذا الدليل فاسدا يوجب كون دليل الخصم باطلا واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للناسد الذي يجب ان يعترف بفساده بالناسد فيصالح الالتزام فكأن مخرجا بسماع غاية ابرام الكلام واحكامه بما لا يجده

لو

فما بين الا نام (قوله فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا ١٦١ لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في

قولنا الواحد نصف

الاثنين) لا يخفى ان

قوله كما في قولنا الخ

متعلق بقوله لم يقع فيه

خلاف فالحق تقديمه

على قوله وليس كذلك

وجعله قيد للمنفى رقة

لقلب ليس فيه رقة

وتحقيق قوله وان كان

نظريا يلزم اثبات

النظر بالنظر ان المراد

يلزم اثبات افادة النظر

بما يتوقف على افادة

النظر فان اثبات قولنا

كل نظر صحيح يفيد

العلم بنظر جزئي من

فروع هذه الكلية

المتوقفة على معرفتها

يستلزم الدور والقول

بان المقصود انه يلزم

من اثبات هذه الكلية

بالنظر الجزئي اثبات

هذا النظر الجزئي

بنفسه لان اثبات

النظر الكلي هو بعينه

اثبات كل جزئي

جزئي تحته ومن جملة

ما تحته هذا النظر

الجزئي فالمراد بلزوم

الدور ولزوم لازمه

وهو توقف الشيء

فلا يكون فاسدا أولا يفيد فلا يكون معارضة * فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لم يثبت النظر بالنظر

(قوله فلا يكون فاسدا) برده عليه ان افادة الالتزام لا تنافي المساد في نفسه والحجج الالزامية شائعة في الكتب والافعال بعد افادتها تقول (قوله فان قيل كون النظر مفيدا الخ) هذا انما ينفي العلم بالافادة لا نفس الافادة لئلا يكتفى بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا وهما توجيه آخر لكن لا يسعه المقام (قوله اثبات النظر بالنظر) أي اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية أعني قولنا كل نظر مفيد

لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادته الظن على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في افادته اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرها هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهييات لا العلم به حتى يتناقض (قوله يرد عليه الخ) حاصله اننا لنسلم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا للعلم بالعلم فانه معترف بان النظر يفيد العلم ففي هذا ايضا نظر فيفيد العلم عنده بانه يفيد العلم والحجج الالزامية أعني المربة من المقدمات المسلمة عند الخصم شائعة في الكتب والافعال بعد افادته الالتزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بالادليل لا يعا به (قوله هذا انما ينفي العلم الخ) اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل الخ وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر لا يفيد العلم لانه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصل بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصل بالاستدلال ولا شك انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصل لنا أصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني (قوله لكن القائل بنفسها الخ) اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعى العلم بها ايضا اذا المقصود الاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا أي يدعى كون النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة أو بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب اننا لنسلم ان مدعى المنكر ينفي نفس الافادة بل ينفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة أو بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت تقيض ما ادعى المنكر الا أن يدعى الظن دون العلم (قوله أي اثبات افادة النظر الخ) يعني ان الكلام

على نفسه محل من غير موجب

(١١) عقائد

(قوله قلنا الضروري قد يقع فيه ١٦٢ خلاف) لا خفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل

وانه دور * قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعدم ادواته في الادراك فان
المتنول متفاوتة بحسب الطبيعة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من
الاخبار والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العلم متغير
مستمل على أحكام جزئياتها فاثبات الكمية بالنظر بخصوص اثبات حكم ذلك
المخصوص بنفسه وقد يقال بمعنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم
بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه وقد زينه الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت
اليه ههنا (قوله وان دور) أي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور (قوله
والنظري قد ثبت بنظر مخصوص)

على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر بخصوص العلم بافادة ذلك النظر
المخصوص به لان اثبات القضية الكمية انماثلة أعني كل نظر تخيير مفيد للعلم بالنظر
المخصوص موقوف على افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر أعني كونه مفيدا
مندرج تحت الكمية الماذكورة فاثبات تلك الكمية بالنظر بخصوص يستلزم اثبات
حكم هذا المخصوص بنفسه افادته العلم به وانه اثبات الشيء بنفسه (قوله وقد يقال الخ)
حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر بخصوص بافادة النظر
المخصوص ولان العلم به اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم
به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا التوقف على كون
النظر مفيدا لعل العلم بافادته ألا ترى انما يحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة
مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكمية
بالنظر بخصوص استفادة العلم بان النظر بخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه
مفيدا ولا خلل في استفادة العلم بالا فادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه
(قوله وقد زينه الشارح الخ) وحاصل تزيينه ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من
العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود الدور
لان النتيجة لازمة بالدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم بالزوم العلم بتحقيق الزوم
ولذا شرط الشيخ في الانتاج التفتن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليحقق
له العلم بكيفية افادته وما ذكرته من انما يحصل كثيرا من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن
العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالا فادة بل على عدم العلم بالعلم بالا فادة كيف
ولو لا يكن العلم بالا فادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج (قوله أي توقف الشيء على
نفسه الخ) يعني ليس المراد من الدور معناه الخفي وهو توقف الشيء على ما يتوقف

العلم بالعلم انما يقع
وقوع الخلاف في
الضروري المقابل
لا كسائي فلا وجه
في الجواب التريدي في
الضروري ومنع لزوم
عدم الخلاف على
تقدير ومنع الانحصار
في الضروري
والنظري على تقدير
آخر هذا ويكفي في
سند المنع تفاوت
المتنول سواء كان
فطريا أو عارضا
واستدلال الآثار
وشهادة الاخبار
لا تفي الا باثبات
التفاوت العارض
دون التفاوت
النظري * فان
قات الاستدلال به
فرع ثبوت افادة
النظر * قات لم يرد
بالاستدلال ما يتوقف
على النظر كانه قال
باعتبار دلالة الآثار
على انه يصح أن
يكون اتفاق العقلاء
وشهادة الاخبار عاما
والاستدلال بالآثار
لبعض الفلاسفة

المعترف بالاستدلال في غير الالهي (قوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص) لا يعبر عنه بالنظر يمكن عليه

الجواب عنه بوجهين أحدهما أن النظرى قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أو يعبر عنه بالنظر ويكون بديها
لأن نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح مفيد العلم ولا يتوقف الجواب
على نفي التعبير بالنظر ويمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بأن يقال المراد بقوله لا يعبر عنه بالنظر أنه لا يعبر عنه
بالنظر العام الذي هو عنوان الكلية بل لا يعبر عنه بالنظر أصلا أو يعبر عنه بهذا النظر ولا يتجه أن المثال المذكور اعتبر
فيه كونه نظرا أو لا لم يكن لقوله وليس ذلك لخصوصية هذا النظر ١٦٣ معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر

عنه بالنظر على عدم
التعبير على الوجه
الكلي لأنه مثال
لأحد اعتبارين
أدراجا فيه على أن
المقصود قطع النظر
عن كونه نظرا واقعا
في الاستدلال على
إفادة النظر نظرا
وهناك لوحظ
النظر الواقع في دلائل
حدوث العالم من
حيث أنه نظري
وهناك جواب آخر
وهو أن إثبات قولنا
كل نظر صحيح يفيد
العلم يتوقف على إفادة
هذا النظر الصحيح
العلم وتلك الإفادة
لا تتوقف على هذه
الكلية حتى يدور

وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر
بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه

حاصله أن اثبات الكلية بشخصية ضرورية ويجوز أن تكون الكلية نظرية والشخصية
ضرورية إذا لم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها أيضا فالإلزام أثبات حكم
هذا النظر من حيث أنه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه هذا هو
تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات الأوهام

عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه أعني توقف الشيء على
نفسه أذهو اللازم من توقف إفادة النظر على إفادته قال بعض الفضلاء معنى قوله وأنه
دورانه يستلزم الدور الحقيقي لأن العلم بأن كل نظر صحيح مفيد على تقدير إثباته بالنظر
المخصوص موقوف على العلم بإفادته لها والحال أن العلم بإفادة هذا النظر على تقدير إثباته
بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لأنه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد
من العلم بالأصل بضم الصغرى السهلة الحصول إليه بأن يقال هذا النظر صحيح وكل
نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة إلى حمل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث
لأننا نسلم أن العلم بإفادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم
بأن فرع مستفاد من الأصل بجملة كبرى للصغرى السهلة الحصول إنما يدل على
استلزامه إياه وإن الاستلزام من التوقف فإن العلم بالنتيجة مستفاد من الدلائل المعين
فليس موقوفا عليه لجواز أن يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لأننا
إذا أثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة
فلذا حمل المحشى على المعنى المجازي (قوله حاصله أن اثبات الكلية الخ) يعني لا نسلم

بل المتوقف عليها العلم بإفادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه المطلوب في شرح المواقف * فإن
قيل هذه الشبهة إنما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيد لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقا في
نفسه مع امتناع العلم به * قلنا المدعى عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصديق لأن المقصود بها
يترتب على العلم بصدقها المنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم هذا
ولا يخفى أن محصل الجواب إخراج منكر إفادة النظر إلى التوقف في الإفادة وذلك بعيد جدا لا يساعده البيان
أصلا ولا حاجة إليه لأن محصل الشبهة هو التمسك الإجمالي بالدليل مثبت إفادة النظر بأنه لو تم بجميع مقدماته

لجئنا للدور وأما إن كان المدعى ليس ضرورياً فالدفع ماعنى أن يقال الدعوى بديهية والمذكور في صورة
الدلائل تنبيه لا يجدى فيه التخص ١٦٤ أو تقول محصل الشبهة أن المدعى ما يمنع العلم به فلو كان الدليل

مجموع مقدماته
حيث حازم العلم به بما
يمنع العلم به (قوله)
فيكون كل نظر صحيح
مقرون بشرائط مفيدة
للعلم (إشارة إلى أن
الدعوى كالمسألة كما
حتماً إلا مسمى
لا منسجمة كما زعم
الأمم قائمها قابلية
الجدوى (قوله وفي
تحقيق هذا المنع
زيادة تفصيل لا يليق
بهذا الكتاب) لعله
إشارة إلى تفصيل
ذكره الشيخ أبو علي
ابن سينا في دفع دور
أورده الشيخ أبو
سعيد بن أبي الخير
على الشكل الأول
أولى ما يقال في دفع
الدوران معنى اثبات
الحكم استناداً للعلم به
فلا يلزم استفادة العلم
بالحكم من نفس
الحكم ولا خال فيه
أولى ما يرينه به في
شرح المقاصد (قوله)

فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدة للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل
لا يليق بهذا الكتاب (ومثبت منه) أي من العلم الثابت بالعقل (بالديهية) أي
بأول التوجه من غير احتياج إلى التكرار

(قوله من غير احتياج إلى التكرار) الأولى أن يقول من غير احتياج إلى مطلق السبب
لأن ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج إلى مطلق السبب

أنه يلزم من اثبات إفادة النظر بإفادة النظرات الشئ بنفسه لأن المثبت هو إفادة
النظر من حيث كونه نظراً والمثبت هو إفادته من حيث ذاته لا أن ثبت القضية الكلية
الناقلة بأن كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية الناقلة بأن هذا النظر من حيث
ذاته مفيد إذ المثبت لتلك الكلية هذا النظر بخصوص من حيث ذاته من غير أن
يكون معتمداً بعنوان النظر بخصوص حتى لو فرض أنه ليس من أفراد النظر كان
أيضاً مثبته لتلك الكلية فيكون الموقف عليه إفادته من حيث ذاته واللازم من
اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية إثبات الحكم بإفادة النظر بخصوص من حيث
كونه نظراً لأن اندراج هذا النظر تحتها إنما هو من حيث كونه نظراً فيكون الموقف
إفادته من حيث كونه نظراً ولا خال فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا
خلاصة الجواب وأما بيان أنه يجوز أن يكون القضية الشخصية من حيث أخذها بعنوان
شخصية ضرورياً بعنوان كليته نظر بإفادته داخل في الجواب ولذا لم يتعرض له
الشارح والمقصود منه دفع ما يورد من أن هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية
لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بإفادته نظر آخرها ويتكلم فيه أيضاً فاما أن
يذهب أو يعود فيلزم الدور والتسلسل وحاصل الدفع أن تلك القضية الشخصية
ضرورية إذا أخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظراً وهي بهذا
الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الناعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية إذا أخذ
موضوعها بعنوان الكلية من حيث كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم
المتعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فإن القضية تختلف بداهة وكسبا
 باختلاف العنوان فإن قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود
بديهي (قوله والأولى الخ) يعني أن قوله بأول التوجه يدل على أن المراد ما لا يحتاج إلى
سبب أصلاً وقوله من غير احتياج إلى التكرار يدل على أن المراد ما لا يحتاج إلى النظر فأول

ومثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل
جعل ضمير منه إلى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير إلى العقل وكلمة من ابتدائية أصنى أي ماثبة

من أجل العقل دون الخبر والحس بالبدية أي بآول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيه الحس وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بمساوى العقل من الحس أو الخبر فهو خارج من المقسم فن قال الاولي من غير حاجة الى سبب لئلا ثم تعريف الاكتساب فقد قصر نظره ولا نتجبه هذه الامور على تعريف الضروري ولا يحتاج الى أن يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج الى سبب نعم بقي قضايا قياساتها معها فانه ليس بضروري بمعنى الاول ١٦٥ ولا يبعد ان يقال قضايا قياساتها

معها ضروري غير اكتسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الاولي كما توهمه بعض العبارات بقي ان الضروري والاكتسابي لا يخصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن ان يجعل بيان المتن لما ثبت من العلم بعد استيفاء الاسباب ويكون قوله وما ثبت بالاستدلال بمعنى ما ثبت بالاستدلال مثلا بان يكون ذكر الاستدلال لا لخصوصه ولا بد على وجه التارخ ايضا من جعل ذكر الاستدلال خارجا عن التمثيل

(فهو ضروري كالعلم بان كل الشئ أعظم من جزئه)

وجعله تفسيرا لاول التوجه لا يلائم تقرير الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضروري كالعلم الخ)

تفسير البداهة مناف لا آخره فلا ولي أن يقال ملا يحتاج الى سبب أصلا اذا العلم الحاصل بآول التوجه لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولي لانه يمكن أن يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالعنى من غير احتياج الى ملاحظة أمر آخر من فكر أو احساس أو حدس أو تجربة (قوله وجعله تفسيرا لاول التوجه الخ) يعني جعل قوله من غير احتياج الى التفكير تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس المراد بآول التوجه أن لا يحتاج الى شئ أصلا كما يفهم منه ظاهرا بل أن لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلائمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث قسم الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح أن يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز أن يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلة من استعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان الحاصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كل ذلك مما يتعلق بمساوى العقل من الحس والتكرار أقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلاثة من ان الحدسيات والتجرييات والبدهييات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المنقضى الى العلم اما مجرد الالتفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لا يلائم تقرير الشارح لانه يلائم ما قرره البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليست مستقلة في حصوله

والا لورد التصور النظري وجعل المصنف منكرا لجزء ان الكسب في التصور بعيد عن الاعتبار (قوله كالعلم بان كل الشئ أعظم من جزئه) الكلي المجموعي بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافرادى لا يضاف الا الى النكرة ولذا قيل كل الرمان ما كول صادق بخلاف كل رمان ما كول والشئ عبارة عن نفس الكل وحمله على نفس الجزء يابى عنه قوله من جزئه اذ الظاهر حينئذ منه أو من الشئ والحكم لا يتم الا في كل وجزء لهما مقدار ولو جعل المحكوم به أزيد لم الكل ولا يخفى تخصيص الكل بماله مقدار اذا له مقدار أو اذا أخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس

أعظم من جزئه وكذلك الجسم على التناول بالتركيب من الميول والصورة فإن الجسم ليس أعظم من الصورة إذ ليس للجسم على القول بالتركيب مقدار سوى مقدار الصورة بل لا بد أن يراد كل ملتئم من أجزاء الكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول بتركيبه من أجزاء لا تتجزأ فإنه أعظم من جزئه وليس جزئه مقدار (قوله فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء ولا أعظم لا يتوقف على شيء) فيه أنه يتوقف على تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء إلا أن يقال المراد بالكل كل

١٦٦

الجزء فإن المذكور في التسمية جزؤه و بعد فيه أنه لا بد من تصور معنى من وأن التسمية لو كانت كلية لا بد من تصور الصور والأفراد واتصاف الأفراد بفهوم الكل ولو كانت مهمة لا بد من تصور الأفراد والاتصاف

الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح أن الضروري في مقابلة الأكتسابي بمعنى الفاصل مباشرة الأسباب بالاختيار ويرد عليه أن المثال المذكور الثابت بالعقل يتوقف على الاشتات المتدور وتصور الطرفين المقذور وأنه يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتهجيرات والحدسيات مهما

كما لا يخفى (قوله الظاهر من عبارة المصنف الخ) يعني أن الظاهر من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضروري في مقابلة الأكتسابي وفسره الشارح بالفاصل مباشرة الأسباب بالاختيار أن الضروري ههنا في مقابلة الأكتسابي المقدر بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله مباشرة الأسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه (قوله ويرد عليه الخ) أي يرد على ما هو الظاهر أن المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقه له بالمعنى المذكور لأن حصوله موقوف على الاشتات المقذور وتصور الطرفين المقذور لكونه كسبياً فلا يصدق عليه أنه حاصل بدون مباشرة الأسباب بالاختيار قيل إن المراد ما لا يكون تحصيله مقدوراً بعد الاشتات وتصور الطرفين كما يشير إليه تمثيله لمباشرة الأسباب بصرف العقل والنظر في الاستدلالات وتقلب الحقائق والاصغاء في الحسيات ولا يخفى أن ذلك تكافؤ مع أنه يلزم أن يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وأنه يلزم الخ) عطف على قوله أن عنه مسطور ويغني

عن التعرض به ظهور (قوله ومن زعم أن جزء الإنسان قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) يريد أنه قد يتصورم الجزء فيصير أعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان أنسب ولعله أراد القائل أن الوهم يزاحم العقل في هذا التصديق بأن جزء الإنسان قد يكون أعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق به إلى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزا حمة فلا يكون أولياً ولا فكيف تصور عقل زعم هذا وإما أن منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الأعظم ففيه خفاء ولا يتجه أنه يمكن عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور شيء منهما لأنه لا يمكن

المثال

تصور أحدهما بدون الآخر على أن تحمل العبارة على عدم تصور واحد منهما ما غا والظاهر أنه أراد المغالطة فإن جزء
الإنسان يكون أعظم من كله في وقت ما فوضع كله في وقت ما موضع كله في زمان عظيم الجزء (قوله كما إذا رأى ناراً فاعلم
أن لها دخاناً) لا معنى لكون الدخان للنار إلا كونه معاولاً له وليس مدلولاً ١٦٧ لنار ذلك بل وجود الدخان

لعلاقة العلمية والمعلولية
فالصواب فعام وجود
الدخان وكذا قوله كما
إذا رأى دخاناً فاعلم أن
له ناراً على ما في بعض
النسخ والصحيح
نسخة فاعلم أن هناك
ناراً فلا حاجة إلى

كما إذا رأى ناراً فاعلم أن لها دخاناً أو من المعلول على العلة كما إذا رأى دخاناً فاعلم أن
هناك ناراً وقد يخص الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) أي
حاصل بالكسب وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات
في الاستدلالات والأصغاء وتقلب الحدة ونحو ذلك في الحسيات فلا اكتسابي أعني
من الاستدلال لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال اكتسابي ولا عكس
كلاهما الحاصل بالتصديق والاختيار وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي
ويشعر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق

تقييد رؤية النار بعدم
رؤية الدخان ولا إلى
تقييد رؤية الدخان
بعدم رؤية النار
والا لم يكن هناك
علم استدلال لأن
المثال رؤية النار
المنتجة للعلم بالدخان
وهذا لا يتصور
مع رؤية الدخان
وكذا المثال رؤية
الدخان المستلزمة للعلم
بالنار وهذه لا توجد
مع رؤية النار (قوله
وهو مباشرة الأسباب
بالاختيار كصرف
العقل) يراد به جعل
العقل متوجهاً إلى

فلا ولي ما في بعض الشروح من أن البداهة عدم توسط النظر لأول التوجه والضروري
يقابل الكسبي الاستدلالي وهما مترادفان (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله الخ)

المثال المذكور أي يرد على ما هو الظاهر أنه يلزم على تقدير أن يكون الضروري ما يكون
حاصلاً بدون مباشرة الأسباب أن يكون حال بعض العلوم من التجسبات
والحدسيات متروك البيان مع أنه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه
حصر الأسباب ضرورة أنه ليس بضروري لعدم حصوله بأول التوجه لتوقفه على
الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل
ما ثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجاني من أن لا نسلم أن
الحدسيات والتجسبات مستروكة البيان لدخولها في الكسبي فإن المراد بالكسبي
ما يكون لمباشرة الأسباب مدخل فيه ولا شك أن استعمال الحدس وتكرار المشاهدة
مدخل فيهما على ما بين في محله لأن الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال
كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وإن كان الكسبي
المطلق ما يكون حاصلاً بمباشرة سبب من الأسباب فتأمل أقول ويمكن أن يقال إن
التجسبات والحدسيات داخلية في الضروري لأن حصولها وإن كان بواسطة الحدس
والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعاقب غرضهم بتفصيلها على
ما مر في وجه حصر الأسباب ولذا جعلوها ثابتة بالعقل وإن كان لاستعانة الحدس
والتجربة مدخل فيها (قوله فلا ولي الخ) يعني أن الأولى أن المراد بالبداهة عدم

ما قصد العلم به فارغاً عن العرف وقوله والنظر في المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سبب آخر بالاختيار إلى
صرف العقل كالأصغاء وتقلب الحدة وصرف العقل مشترك بين الكل وربما يتوهم أن تقييد مباشرة
الأسباب بقوله بالاختيار تصريح بما علم ضمناً والافهول لا يكون إلا بالاختيار يرشدك إليه قوله فيما بعد وهو
مباشرة الأسباب والظاهر أن التقييد بالاختيار مراد فيما بعد ترك اعتماداً على معرفته سابقاً يقال أراد مباشرة الأسباب

في الجملة بالاختيار فانه يكفي ذلك ١٦٨ وان كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار وفيه مخالفة صاحب

كلمة ماعبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم من اقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا لكن يرد عليه ان بعضهم ادرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على امور غير مقدورة لا نعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسم له

توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالى والاكتسابى مترادفين وانما قال فلاولى الخ اشارة الى ان ما ذكره الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه (قوله كلمة ماعبارة الخ) يعنى ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضرورى من اقسام العلم الحادث والحادث يستلزم الحصول لا مايعم الحصول وما من شأنه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شأنه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب أهل الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل مباشرة الاسباب بمعنى انه لم تجرد اداته تعالى بخلافه بعد استعمان اسباب العلم لان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لميات بشيء لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء وينبذ من المتأخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شأنه ان يحصل انتهى أقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة وأما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزا أو ينكشف به الخ فغير ظاهر جواز ان يكون تلك الصفة حاصلة أو غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شأنه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الابهام وأما ان حقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواقف (قوله لكن يرد الخ) يعنى ان شارح المواقف عرف الضرورى بما عرفه الشارح وادرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المتدور لنا والا لحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفها في وجدان الصفر اوى السكر مر او رؤية الاحول الواحد اثنين ولحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس من امور أخرى يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة لا نعلم بتفاصيل

المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن هذا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الالبصار مثلا كسبيا ويمكن ان يكون مبنى الخلاف ان اتقول بوجود اسباب في الحسيات لا يعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا دليل بل أخفى من القول بوجود الخواص الباطنة فهو بالانسكار أحق من الخواص الباطنة قائل قول به لا يوافق مالك المتكلمين على أن الحكم بان في الحس أمورا لا تعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظرى تحكم بقى أنه قال صاحب المواقف أن النظرى يلزم الكسبي بالاتفاق وكون النظرى أخص

انما هو بحسب المذهب بناء على جواز

طريق اختيارى سوى النظر واما بحسب الواقع فلا طريق اختيارى سوى النظر لان الالهام والتعليم غير اختياريين
والتصفية قلما تنفى بها طاقة البشر والحس لا يكفى في الحسيات على ما عرفت فان تم ما ذكره من تحقيق المذهب
فلا يتم ما ذكره الشارح وينهدم بالسكينة (قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي) يعنى لا لخصوصه بل لكونه
نظرياً بالضرورة بهذا المعنى مقابل للنظري لا لخصوص الاستدلالي (قوله فمن هنا جعل بعضهم العلم
الحاصل بالحواس اكتسابياً) يمكن أن يكون مبنى الجمل ١٦٩ اكتسابياً انكاراً لمور لا تعرف

متى حصلت وكيف
حصلت ومبنى جعله
ضرورياً الاعتراف
بها وان يكون المبني
الاكتفاء بالاختيار
في بعض الاسباب
وعندهم والنزاع
الاختيار في الجميع
(قوله فظهر ان
لا تناقض في كلام
صاحب البداية)
قبل وجد التناقض
أنه جعل ما ينظر
المستل من قسم
الاكتسابي ثم قسمه
الى الضروري فجعل
بعضه ضرورياً فجعل
بعض ما ينظر العقل
ضرورياً وليس
ضرورياً واستبعد توهم
التناقض بان قسم

وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل
فمن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً أى حاصلًا بمباشرة الاسباب
بالاختيار و بعضهم ضرورياً أى حاصلًا بدون الاستدلال فظهر أنه لا تناقض في كلام
صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحده الله في نفس
العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله واكتسابي وهو ما يحده الله
فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه وأسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر
الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل بأول النظر
من غير تفكير كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكير كالعلم

وجوابه أن الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حملاه على نفي
استقلال القدرة ولكل وجهة هو مولى لها (قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر
الخ) يشير الى أن الكلام في العلم التصديقي وأنهما قسمان منه (قوله فظهر أنه لا تناقض)

ولا زمان حصولها أحصلت قبل الاحساس أو مع الاحساس ولا كيفية حصولها
فلو كانت مقدورة لئلا كانت معلومة لتباخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر
المدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها والقول لانه يجوز ههنا أن تكون امور يتوقف
عليها حصول الجزم ولا نعلمها منفصلة بخالف لصرح العقل والاجاز أن يكون
البدهييات الأولية أيضاً موقوفة على أمور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع
شبهة أوردت في هذا المقام تركناها صوناً عن اطالة المرام (قوله وجوابه ان الشارح
حمل التعريف الخ) حاصله ان من ادرج الحسيات في الضروري عرفه بما لا يكون
القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل

الاكتسابي ما هو بمباشرة النظر والمنقسم الى الضروري الحاصل بنظر العقل والثاني أعظم من الاول ويبيده أيضاً
انه لما فسر الضروري في الموضوعين بمعنىين لم يبق للتناقض مجال فتقول وجه التناقض تفسير الضروري بمعنىين
متخالفين يقتضي أحدهما سلب الضرورية عن بعض ما أوجب الآخر ضروريته ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح
من أن للضروري معنيين هذا والتقسيم الحاصر في الضروري والاستدلالي للعلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقاً لبقاء
التصور النظري واسطة الا أن يراد بالاستدلال الاستدلالي ونحوه تامل والمراد باول النظر مفسره قوله من
غير تفكير فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات ولا يدفع في التقسيم

بوجود النار عند روية الدخان (والالهام) المنسرب بالتقاء معنى في القلب بطريق التفيض
(ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق)

وجه التناقض أنه جعل الضروري في مقام الكسبي وجعل العلم الحاصل بنظر العقل
من الكسبي ثم قسمه إلى الضروري والاستدلالي فكان قسم الشيء قسمه وحصاه وحصاه
الدفع أن التقسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا وليت شعري
كيف يتخيل التناقض ابتداءً إذ قد مر أن العلم متناه لا يكون إلا بالأسباب وصاحب
البداية جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الأسباب ثم قسم مطلق الأسباب إلى ثلاثة ثم
قسم ما هو بسبب خاص أعني نظر العقل إلى الضروري والاستدلالي فليس التقسيم
الأسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حصلاً بسبب المباشرة فيتناقض

الحسيات في الضروري لتوقفها على أمور غير مقدورة كما مر ومن أدرج الحسيات
في الكسبي عرفه بما يكون للمقدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك
فيدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المتدور فإن قيل كون المقدرة
مستقلة في الحصول خلاف المذهب وأن النظريات قد تتوقف على مبادئ ضرورية
فلا تكون المقدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادئ الغير المقدورة قيل المراد
بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى أن الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري
ليس كذلك وعن الثاني أن اللازم مما ذكر أن تكون الأمور التي يتوقف عليها العلم
الكسبي غير مقدورة لا أن يكون نفس العلم به غير مقدور (قوله وجه التناقض الخ)
حاصله أنه جعل الضروري أولاً مقابلاً للكسبي ثم جعل قسماً من قسمه أعني الحاصل
بنظر العقل فيلزم كون قسم الشيء قسماً من قسميه وهو يستلزم التناقض إذ يستلزم من
الأول أن الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني أنه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم
مما ذكر للتغاير بين التقسيم والقسم (قوله وليت شعري الخ) يعني أن دفع التناقض فرع
تخيلاه وههنا لا يتخيل التناقض وأن جعل الضروري بمعنى واحد وهو ما يقابل
الاكتسابي لأنه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية أن الحاصل بنظر العقل المنقسم
إلى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لأنه قد مر أنه لا يتصور
حصول العلم سواء كان ضرورياً أو نظرياً بدون سبب من الأسباب وصاحب
البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الأسباب إلى ما يحدده الله تعالى في العبد بلا توسط
اختياره وصرف أسبابه وإلى ما يحدده بتوسط الاختيار وصرف الأسباب ثم قسم مطلق
الأسباب الشاملة إلى أسباب المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي على

(قوله والالهام
المنسرب بالتقاء معنى
في القلب بطريق
التفيض) وقد يزداد من
الخبر لخرج الوسوسة
ويمكن أن يقال
استغنى عنه لأن
الالتقاء من الله تعالى
لأنه المؤثر في كل شيء
فقوله بطريق التفيض
يخرج الوسوسة لأنه
ليس التقاء بطريق
التفيض بل التقاء الله
بمباشرة سبب نشأته
الشیطان وقيد الالهام
بالمفسر لأن الالهام
بمعنى الاعلام وهو
الاعم يكون سبباً عند
أهل الحق لكنه راجع
إلى الخبر الصادق

ولو سلم فيجوز أن يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجهه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض أصلاً نعم رد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسير قوله بأول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر

ما هو الظاهر من قوله وأسبابه أي وأسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلاثة أقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل أي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالى ولا شك أنه لا يلزم من ذلك كون قسم الشيء قسماً منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علماً حاصلاً بسبب المباشرة فيكون داخل في الكسبي ويكون الضروري قسماً منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير أحواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد أو يكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبدهييات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالقصد والاختيار فمحصل منه بدون المباشرة يكون ضرورياً ما حصل منه بالمباشرة يكون نظرياً بالمعنيين المذكورين أولاً هذا نهاية تحرير كلام المحشى (قوله ولو سلم فيجوز ان) أي ولو سلم ان المقسم هي الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز أن يكون نظر العقل الذي لاجل تقييد السبب المباشر به حصل منه قسم أعم من وجهه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الوجدانيات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضرورة والاستدلالى في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل بأول التوجه الخ هو العلم الحاصل بالاعم أي بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخل في كسبي فلا يلزم التناقض أصلاً وبما حررنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما ابيض أو اسود الحيوان اما حيوان ابيض أو حيوان اسود لانه وان لم يحزان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق ألا ترى ان الابيض الذي هو قيد يحصل لقسم الحيوان أعم من وجهه من الحيوان وهذا القدر يكفي كما لا يخفى (قوله نعم رد على التقسيم الثاني الخ) يعني نعم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا سبب أنه لو لم

(قوله حتى رد
به الاعتراض على
حصر الاسباب
في الثلاثة) فيسهل أن
السبب المحصور سبب
العلم العامة الخلق وهو
ليس بسبب كذلك
اتفاقان أريد في
السببية مطلقا لا يصح
إذ لا انتباه فيها ولو
أريد في السببية العامة
الخلق فلا معنى لتعيينه
بأهل الحق إذ لا مدعى
لعموم سببته والاولى
أن يراد في السببية
مطلقا إذ الكلام في
الاسباب الظاهرية
العادية والعلم الالهامي
من السبب الخفي بلا
توسط سبب ظاهري
سوى العقل (قوله
الأنه حاول التنبيه
على أن المراد بالعلم
والمعرفة واحد)
وأكد هذا التنبيه
بأن زاد في مفعوله الباء
الذي يزداد في مفعول
العلم وفيه أنه قد يخص
المعرفة بالعلم المسبوق
بالجهل وقد يخص
بالثاني من ادراكين
يختل بينهما جهل

حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة المذكورة وكان الاولى أن يقول
من اسباب العلم بالشيء إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد
لا كما اصطلاح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسات
أو الجزئيات

(قوله حتى يرد به الاعتراض) فيحتاج إلى دفعه بأنه لم يتعاقى بعده سببا مستقلا غرض
صحيح أدرجوه في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان

يحمل عليه يلزم التناقض بل لا جمل أنه لو حمل على ما يحصل بأول التوجه من غير سبب
مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلال إلى خروج
الحدسيات والتجربيات ضرورية ما حاصلتان بنظر العقل وليست بالداخلتين في
الضروري لعدم حصصهما بأول التوجه لوقوعهما على الحدس والتجربة ولا في
الاستدلال لعدم احتياجهما إلى نوع تفكير فيحتاج في دفعه إلى جعل قوله من غير
احتياج إلى تفكير نفسير الأول التوجه فيحصل للضروري معنى آخر وهو ما حصل
بدون فكر فالبا على حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض على
ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحمل التفكير في قوله من غير احتياج إلى تفكير على
المعنى اللغوي أي من غير احتياج إلى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات
والتجربيات داخلية في الاستدلال ولم يحصل للضروري معنى ثان لأن تمثيله
للضروري الحاصل بأول التوجه بقوله الكل أعظم من الجزء يأتي عن ذلك لا احتياجه
إلى الائتمات المتصور وتصوير الطرفين المتصور وبما حررتك ظيهر أن ما قلناه الفاضل
الخشي وأنت خير بأن هذا الكلام اعتراف منه بأن الحدسيات والتجربيات وسائر
الضروريات المتدورة كانت داخلية في الضروري ولا شك أن الضروري باعتبار
كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الأكتسابي وقد كان الضروري قسما
للأكتسابي فيلزم أن يكون قسم الشيء قسما منه فيحتاج إلى جواب الشارح بعيد عن
المتصودد بمرأجل أذا ليس المتصودد أن الضروري بالمعنى الأول شامل للحدسيات
والتجربيات والضروريات المتدورة بل متصوده أن ما ذكره الشارح من أن في
حمل الضروريات على المعنى الثاني دفعا للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في
كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر وأين هذا من ذلك واعلم أن متصودد الخشي من قوله
وليت شعري كيف يتخيل التناقض أن من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل
التناقض الذي ينحصر في اعتبار المعنيين للضروري نعم فيه إسهام التناقض لكنه
يرتفع بادنى تأمل (قوله فيحتاج إلى دفعه الخ) يعني لو كان الالهام من الاسباب

(قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مالا وجه له) يمكن أن يقال لا مجال انكار أن الالهام يكون سببا للدراك
انما النزاع في أنه هل على العلم الحاصل به وثوق أم لا فالنزع يرجع الى أنه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع
أولافيه بادراج الصحة على أن نفى السببية ليس لأنه لا يكون سببا ١٧٣ للدراك بل لأنه لا يكون سببا

لمعرفة صحة المدرك
وكان من وقع في جعله
سببا انما وقع من أن
بعض الانبياء كانوا
أنبياء بالالهام وعلى
هذا ينبغي نفى سببية
الرؤى بالعلم أيضا إذ
بعض النبوة كانت
بالرؤى وقوله و يصلح
الالزام على الغير
الاولى أو يصلح لأن
أحد التقيدين كاف
وكلمة قد في قوله قد
يحصل به العلم للتحقيق
ولا للتقليد والافلا
يرد لان الكلام في
سبب العلم لعامة الخلق
وفي كون التوابع
صالحا للالزام على
الغير نظر لان مصداقه
العلم والغيران يقول لم
يحصل لي العلم من
خبر هذا العدد نعم من
شرط عدد خاصا
يصلح عنده لالزام
الغير والتعرض بخبر
الواحد العدل مما

الا أن تخصيص الصحة بالذكر مالا وجه له ثم الظاهر انه أراد أن الالهام ليس سببا يحصل
به العلم لعامة الخلق و يصلح للالزام على الغير والافلا شك أنه وقد يحصل به العلم وقد ورد
القول به في الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام ألهمني ربي وحكي عن كثير من السلف
وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيد أن الظن والاعتقاد الجازم الذي لا يقبل
الزوال فكانه أراد بالعلم مالا يشملها والافلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة
(قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مالا وجه له) قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت كما
قال الشاعر * صح عند الناس اني عاشق * أي ثبت وجوابه أنه خلاف الظاهر
وفيه استدراك وإيهام خلاف المقصود (قوله فكانه الخ)

المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة في الثلاثة وبحاج في دفعه
الى ما يحتاج في دفع التخصيص بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق
بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلذا أدرجوه في العقل وان كان باستعانة
الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا عاما لعامة الخلق فلا يكون
دخلا في المقسم اذا قسم الاسباب العامة لاسرائ الخلق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكره
(قوله الا أن تخصيص الصحة الخ) لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشيء
أيضا والتخصيص يوهم كونها من أسبابها (قوله وجوابه أنه خلاف الظاهر الخ) لان
المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض (قوله وفيه استدراك الخ) لانه يكفي أن
يقال من أسباب المعرفة بالشيء قبل المعرفة بشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في
التصديق فادراج لفظ الصحة اشارة الى هذا (قوله وإيهام خلاف المقصود) لان الصحة
تقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع
ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة إيهام خلاف المقصود قيل المراد بالشيء الحكم الذي هو
الواقع واللا وقوع ومعنى صحة مطابقته للواقع وقد فسر هاهنا في شرح المتأصدي في بيان تحقيق
معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى أن المراد
بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشى بقوله وجوابه الخ يرد عليه فان جملة على

لا حاجة اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقده فانه يعتقده الاعتقاد
الجازم الذي يقبل الزوال وقوله فكانه أراد بالعلم مالا يشملها يعني كانه أراد بالعلم صفة توجب تميزه لا يحتمل التقيض
لا صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به على عكس ما حقق سابقا في مقام تعريف العلم وانما قال كان لاحتمال أن
يكون العلم عاما وتخصص الاسباب بالاسباب المعتد بها فن قال كلمة كان غير مرضية كانه غفل وقوله والافلا وجه

يريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا ينا في قوله كان (قوله فالعالم) تفريع على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها
 وكون العقل بالنظر في الدليل سببا للعلم اذ لو اتفق أحدهما لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه وفي تعريفه
 بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث الاول ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما فلا يصح
 استثناء الله تعالى عنه وان كان كل شيء عسلا يصح في مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا لافراد فاعبارة
 الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما تناول الاشخاص ولا يقال لزيد عالم ولو كان
 المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله
 من الموجودات على معنى من ١٧٤ أجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكفي في التعريف

حينئذ من الموجودات
 وفي ذكر ما سوى الله
 تعالى اشارة الى الثالث
 ما قيل ان قوله مما
 يعلم به الصانع ضائع
 لا فائدة فيه وأجيب
 عنه بأنه زائد على
 التعريف اشارة الى
 وجه التسمية
 والاحسن ان يقال
 العالم اسم لاجناس
 الموجودات لا مطلقا
 بل من حيث انها يعلم
 بها الصانع وان يقال
 هو لاخراج الصفات
 من غير حاجة الى
 الابتداء على ان الصفة
 ليست غير الذات
 ولا خراج مجموع
 الواجب والممكنات

(والعالم) أي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع

كلمة كان غير مرضية ههنا فتأمل (قوله مما يعلم به الصانع) اشارة الى وجه التسمية
 وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك
 معنى الثابتة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون الثابتة
 معتبرة في مفهومه وإيهام خلاف المنصود (قوله كلمة كان ههنا غير مرضية) لانه قد يجزم
 الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطابق على غير اليقينية حيث حمل التجلي على
 الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال التقيض حالا وما لا فلا معنى لا يراد كلمة كان المشعرة
 بالظن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان عبارة المصنف لا تدل عليه صريح محاور العلم قد يطابق بمعنى
 الادراك مطلقا فيشملها على ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي أن يحمل التجلي الخ
 حيث عمم التعريف أولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة قرينة
 صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كاخبر المقرر وبالصدق
 والاثام وخبر الا حاد والرؤيا الصادقة قلت يجوز ان يكون الحصر الاسباب المعتدة
 بها المفيدة للعلم لا تخاف وهذا التقدير كاف لا يراد كلمة كان (قوله اشارة الى وجه التسمية)
 أي انما ذكر هذا التقييد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فن العالم مشتق
 من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كالتام لما يحتم به ثم معنى به ما سوى الله تعالى
 من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع (قوله وليس من التعريف) أي ليس جزأ من

من غير حاجة الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء ولا خراج جميع الصفات والممكنات
 لانها غير الذات لانها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع أجزائه محدث وسنظلمك على أن في
 اعتباره في مفهوم العالم دخلا في اثبات الحدث وكفى ذلك داعيا الى ذكره في مفهومه الرابع ان العالم كما يصدق على
 كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا الفرد أيضا متعدد على سبيل التبديل
 اذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود والمصنف أراد هذا الفرد قرينة قوله بجميع أجزائه
 محدث وانما خص الارادة به ليستغنى في الاستدلال عن ابطال التسلسل وثبت وجود الله تعالى سواء كان
 التسلسل باطلا أولا ويرد به على الحكيم لذهابه الى قدم بعض العالم

(قوله قال عالم الاجناس وعالم الاعراض) نبه على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيره دفعا لتوهم ما رجحه الكشف من كونه اسم الذوى العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاغيا لكان أنسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة أيضا لكان أولى لم يعرف انه لو قال كذلك لخص الجواهر الفردة بمقتضى عرفهم على انه لا يظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة وقوله فيخرج صفات الله تعالى بمعنى به عند الاشاعة لانها عين الذات عند المنزلة وخر وجهه موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لا وجود للصفات عندهم ومما ينبغي أن ينبه عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير ١٧٥ حاجة الى التمسك بانها ليست

غير الذات وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة (قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها) لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات واقراد الارض وما فيها وما عليها تفنن ولم يقصد استيفاء الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلا يردانه بقى اعراض السموات والارض ولا يحجب بدخول اعراض السموات في

يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها (بجميع أجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (نحدث) أى نخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بتوادها وصورها وأشكالها

(قوله قال عالم الاجسام) اشارة الى أن المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى أن العالم اسم للقدر المشترك بينهما فيطلق على كل واحد منهما وعلى كليهما

التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فيخرج الصفات وصار التعريف جامعا وما نعا بدونه والمشهور أنه جزء منه بناء على حمل الغيرية على المعنى اللغوي واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظنى ان المشهور أولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود (قوله قال عالم الاجسام اشارة الى أن المراد الخ) يعنى لما كان تعريف العالم بما ذكره من مخالاف المقصود من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها موجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع حيث أورد صيغة الجمع وقال من الموجودات

قوله وما فيها الان في اما أن تكون بمعنى يخص موضع العرض واما ان تكون بمعنى يخص المكان والجمع بين المعنيين لا يصح (قوله أى نخرج من العدم الى الوجود) لتحدث تفسير ان أحدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود وثا انهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فلا نسب بحمل الحدث على العالم حمليه على المعنى الاول فاذ اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بانه كان معدوما فوجد اشارة الى أن المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازى والا فالعدم ليس محلا للوجود حتى يخرج منه شىء الى الوجود والى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه

(قوله وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة) يريد قدمها بصورها الجسمية
 بنوعها بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف إلا بأمور خارجية
 عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أزلا وأبدا وأما الصور النوعية فتدعى بجنسها وذلك لأن
 مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لابد أن يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة متشاركة
 في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولا امتناع في حدوث بعض
 الصور النوعية العنصرية ١٧٦ كان يكون نوع النار حاداً غير مستمر الوجود بتعاقب أفرادها الشخصية

وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل عن صورة قط نعم أطلقوا
 لأنه اسم للكل واللام صاحب جمعه (قوله لكن بالنوع)

بيان أنه وصول أزاله بقوله يقال عالم الأجسام الخ فإن في بيان الأمثلة من الأجناس إشارة
 إلى عدم جواز إطلاقه على الجزئيات فحينئذ معنى قوله من الموجودات من أجناس
 الموجودات وفي إطلاق العالم على كل واحد من الأجناس إشارة إلى أنه اسم موضوع
 للقدر المشترك بينهما أي بين جميع الأجناس أعني كونه ماسوياً لله تعالى فإن القول
 بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاماً
 والموضوع له خاصاً فإنه مخصوص بموضع عديدة وإذا كان موضوعاً للمعنى واحد مشترك
 بين جميع الأجناس يجوز إطلاق العالم على كل واحد من الأجناس وعلى كلها إطلاق
 الكل على جزئياته كإطلاق الإنسان على كل واحد من زيد وعمر ووكرو على كلها
 (قوله لأنها اسم للكل الخ) عطف على قوله اسم للقدر المشترك أي فيه إشارة إلى أنه ليس
 اسماً للمجموع واللام صاحب جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين
 الكل وكل واحد خلاف الأصل لا يصار إليه بالضرورة داعية إليه قال الشارح
 في شرح الكشف وهو اسم لكل جنس وليس اسماً للمجموع بحيث لا يكون له أفراد
 بل أجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فإن قيل عبارة المصنف صريحة في أن العالم اسم
 للمجموع حيث قال بجميع أجزائه حادث دون جزئياته ففي تفسير كلام المصنف بما
 ذكر نوع حزارة قلنا لا نسلم ذلك فن قوله العالم بجميع أجزائه حادث قضية كلية معناه
 كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع أجزائه حادث ففيه إشارة إلى أن كل

أن يجوز حصوله من
 عنصر آخر بطريق
 الكون والفساد
 ولا امتناع أيضاً في
 استمراره كذلك عندهم
 ولا في استمرار أنواع
 المركبات في ضمن
 أفرادها المتعاقبة بلا
 نهاية وإذا عرفت هذا
 ظهر لك الاختلال ما في
 بعض الحواشي في
 هذا المقام من أن
 المشهور أن الصور
 النوعية العنصرية
 قديمة بالجنس حتى
 يجوز حدوث نوع
 النار مثلاً لكن يشكل
 بقاء صور
 الأنفسات الموجودة
 بالذات في أمزجة

الواليد القديمة بالنوع فكان

الشارح مال إلى هذا أو أراد النوع الإضافي هذا على أنه لا اشكال بقاء الصور المذكورة لأن المدعى أنه لا امتناع
 في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم الواليد وفي ثبوت قدم شيء من الواليد
 بالنوع وعدمه بحث وإن أراد النوع الإضافي انما يتنع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس ومما
 يوجب ما قيل أنه أراد الشارح بالتقدم بالنوع أنها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف أنها قديمة
 الشخص بهذا المعنى أيضاً

(قوله لانه) أي جزء العالم لا العالم اذ ليس العین عالم قام بذاته والالم يكن زبدينا ولا العرض عالم لم يعم بذاته والالم يكن العرض الشخصي عرضه وهذا التردد دليل الحصر وقوله وكل منهما حادث كبرى لقول المصنف اذ هو اعيان واعراض فظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث ولا يخفى انه غير متبجح بخلاف الانتاج في قوائم العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغي أن يؤول بانه اريد ان كل جزء للعالم اعيان أو عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو انزم كونه عينا لا دخل في حصر العین المركب في الجسم وله تنمة ستاتي ويريد بقوله ولم يتعرض له المصنف انه لم يتعرض للبيان لانه لم يتعرض للمبين لان المبين كبرى مطوية فيكون مما تعرض له ١٧٧ وكون المختصر مقصودا على

المسائل يكذب به قوله اذ

هو اعيان واعراض

الا أن يجعل انقصر

ادعائيا لا لحاق النادر

بالمعدوم والتصر

الادعائي يكفي في

بيان عدم لياقة

التعرض له وقوله دون

الدلائل يفيد نفى

التعرض على الدلائل

والتقصود نفى

التعرض لها (قوله

فلا عيان ما أي ممكن)

نه بافرااد الممكن على

ان التعريف انما هو

القول بحدوث ما سوى الله تعالى اسكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق المدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذ هو) أي العالم (اعيان واعراض) لانه ان قام بذاته فعين والافرض وكل منهما حادث لماسدين ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فلا اعيان ما) أي ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جملة من أقسام العالم

المشهور أن الصور النوعية العنصرية قديمة الجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل بقاء صور الاستطقات الاربعة في أمزجة المواليذ النذبة بالنوع

جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التي يتركب منها في الخارج ومعنى تركبها منها في الخارج تركب جميع جزئياتها منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو ابلغ في الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه تركبها مخافة الاطباب وما ذكرته فيه أقرب الى اتمهم والصواب (قوله والمشهور ان الصورة النوعية الخ) المقصود من هذا دفع ما يتبعه من أنه كان على الشارح ان يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للمعاصر قديمة

(١٢ عقائد) للمفهوم لا للأفراد فلا عيان جرد عن الأفراد ونقل باداة التعريف من الجمعية الى الأفراد وجعل

ما عبارة عن الممكن ليخرج الواجب اما كون الاعيان قسما من العالم فلا يصلح قرينة على جعل ما عبارة عن الممكن

لان الممكن أعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ما عبارة عن جزء من العالم

بقرينة جملة من أجزاء العالم ولك أن تجعله عبارة عن المحدث بقرينة سبق ان العالم بجميع أجزائه محدث وابل

وان تقول لا حاجة الى تنديد ما لا خراج الواجب عن التعريف لان القيام بذاته بمعنى ذكره على رأى المتكلمين

يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد استناده الى الممكن أو الحادث أو جزء العالم ولهذا قال

الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه ما فيه قيل تعريف العين يصدق على المركب من عرض

قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين هذا وفيه ان تحيز هذا المركب بعينه تحيز أجزائه وبعضها تابع لتحيز شيء

آخر وبعضه ليس بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع على ان معنى التعريف ان العین نوع واحد من

الممكن وهذا من اجتماع التسمين (قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يحيز بنفسه الخ) المشهور التحيز
بالذات غيره الشارح الى التحيز ١٧٨ بنفسه ومعنى التحيز بالذات أن يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية

ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر
بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه أى محله الذى يقوم به
فكان الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافى (قوله ومعنى قيامه) أى قيام
العين أو الممكن قيده بالاضافة احترازاً عن قيامه تعالى بذاته ثم لا يخفى أن هذا التعريف
بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تعدد الا بامور خارجة عنها من كونها
فلكية أو عنصرية نارية أو هوائية غير قديمة بحسب تواردها فى افرادها الشخصية فيجوز
خلوها عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة
بنسبها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة فى ضمن العناصر أنواعها الشخصية
الا نارية مختلفة غير قديمة بحسب تواردها فى تلك الأنواع عليها فيجوز خلوها عن أنواعها
بطريق الكون والفساد بان يتخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية
وبالعكس حتى يجوز وان يكون نوع النار حادثاً بسبب الحركات الفلكية عن نوع
الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان الصورة
النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل عليه بقاء صور الاسطوانات أى العناصر الاربعية
فانها باعتبار تركيب الجسم منها تسمى اسطوانات و باعتبار تحليلها اليها عناصر فى أمرجة
المواد الثلاثة أعنى المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان
صور العناصر باقية على حالها فى أمرجة المواد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الا فتراق
بمركرها وهى قديمة بالنوع عندهم بحسب تواردها فى افرادها الشخصية من العدم الى الوجود
كالحر كذا فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب تواردها فى افرادها
والا لم تكن لمواد القديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة النوعية قديمة بالجنس
ونحويز حدوث نوع النار انما يجوز الا انقلاب بحسب الكون والفساد فى الافراد
الشخصية من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقة
قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المتهوم من الاشكال او اراد بالنوع النوع الاضافى
أعنى المندرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقاً للمشهور (قوله
قيده بالاضافة الخ) أى قيد القيام باضافته الى العين أو الممكن احترازاً عن قيام
الواجب بذاته فان معناه استغناؤه عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب
(قوله لا يخفى الخ) يعنى ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين

بالذات بانه هذا أو
هناك لا عدم كون
التحيز معلولاً لتحيز
شيء آخر حتى يرد
تحيز العين الكل فان
تحيزه تابع ومعلول
لتحيزات الاجزاء
كان الكل معلول
الاجزاء ولعل
المتكلمين خففوا
التفاسد في تعريف
القيام بالذات ليخرج
الصفات القديمة عن
العرض تحاشياً عن
اطلاق العرض عليها
ولم يقتصروا عن
خروج الصفات
الحدوثية الحادثة
عن تعريف العرض
لعدم قولهم بوجود
بجود حدوث وأما
الماخرون ومنهم
النائون بتجرد النفس
فيشكل تعريف
العين عندهم بعين
المجرد وكذا تعريف
العرض بشكل
بمخرج اعراضه ولم

وعرض

يشكل على الحكماء دخول الصفات

القديمة فى تعريف العرض لانهم لا يعرفون بها (قوله أى محله الذى يقوم به) الملائم لتعريف العرض بما تحيزه

تابع لتحيز غيره أن يفسر الموضوع بالمتبوع في التحيز وإنما قيد بالذي يقترنه في أمر يفهم الموضوع لاخراج
المهيولى عن تعريف الموضوع على رأى الحكيم وعلى طريقة المتكلمين لا يصح أن يكون لاخراج المهيولى لا
لا يترفون به فهو لاخراج المكان (قوله ومعنى وجود المرض في الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده
في الموضوع) قد وقع فيما بينهم أن معنى وجود العرض في كذا أن يكون وجوده هو وجوده في

١٧٩

الموضوع وفسر بأن

معناه عدم تمايز

الوجودين في الإشارة

الحسية ومعنى عينية

الوجودين العينية في

الإشارة الحسية

والشارح جـ

الاتحاد حقيقة ورد

أنه يصح أنه وجد

العرض فقام بالحل

فصحة تخیل التماثل

بالمغايرة وإن أمكن

ثبوت الشيء في

نفسه غير أمكن ثبوته

لغيره هذا ويتجه

أيضا أنه لو كان وجود

العرض مجردا لزم

بالغير لكان كل أمر

اعتباري قام بالغير

عرضا وأما قوله ولهذا

يتمنع الانتقال عنه فـ

أن امتناع الانتقال

لأنه قائم بالحل فهو

انتقل فاما أن يقوم

ومعنى وجود العرض في الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا
يتمنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز لأن وجوده في نفسه أمر وجوده
في الحيز أمر آخر ولهذا ينتقل عنه

يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور أنه ليس بعين (قوله
هو وجوده في الموضوع) أي ليس أمرا آخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به
وليس بشيء إذ يصح أن يقال وجد في نفسه مقام الجسم وأمكن ثبوت شيء في نفسه غير

وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العرضية لها سبب
التأليف فانه يصدق عليه أنه متحيز بنفسه غير تابع لحيزه لتحيز شيء آخر مع عدم صدق
المعرف أعني قيام العين عليه إذ المشهور أنه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام
بالذات المختصة به وبما حررنا لك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من أن الوحدة النوعية
معتبرة في تقسيم العالم إلى العين والعرض والصورة المفروضة أعني من اجتماع
العينين لأن هذا الجواب أعني أن لو قرر عبارة الحشى بأنه يتحقق في الصورة
المفروضة معني القيام بالذات فيكون عينا مع أنه ليس بعين ويكون المقصود إبطال
انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده أنه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات
ولا يصدق المعارف لأنه يختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لا فائدة في اعتبار الوحدة
النوعية في التقسيم كما لا يخفى وإنما قال المشهور لأن بعضهم ذهبوا إلى أنه عين فانه عبارة
عن الأجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير أن يكون
الهيئة مقترنة قائما أمر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزأ للموجود واجب عن
الاشكال المذكور إن معنى التحيز بنفسه أن لا يكون عرض التحيز له بواسطة في
المعرض والتحيز لذلك المجموع إنما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين ولا ينتقض
تعريف قيام العرض إذا لا يصدق على ذلك المركب أنه متحيز بواسطة موضوعه بل
بواسطة جزئه (قوله ليس أمرا آخر بل عين وجوده الخ) اعلم أنه قد اشتهر فيما بينهم

الحل الآخر فيلزم تحصيل الحاصل وأما أن لا يقوم فلا يحتاج في وجوده إلى محل يقوم ولا تشخصه بالحل
(قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز) قال بعض المحققين في مخرج الإشارات اعلم أن المكان عند القائلين بالحيز
غير الحيز وذلك لأن المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما به تستمد عليه المتمكن كالارض للسرير
والاعتماد عندهم ما يسميه الحكيم ملا وأما الحيز فهو التراجع التوهم المشغول بالتحيز الذي لو لم يشبهه لكان خسلاء

كداخل الكوز الماء وأما عند جمهور الحكماء فهم واحد وهو السطح الباطن من الحاوي الماس للسطح الظاهر للمحوى (قوله وعند فلاسفة معنى قيام الشيء بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين إشارة إلى أن معناه عندهم ١٨٠ قدر مشترك شامل للأوجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فإن معنى

وعند فلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناءه عن محل بقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الأول نعتا والثاني متعونا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم أولا كما في صفات الله تعالى والمجردات (وهو) أي ماله قيام بذاته من العالم (أما مركب) من جزأين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلاثة أجزاء لتتحقق الأبعاد الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية أجزاء إمكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف (قوله أعني الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المتروض أولا وثانيا وثالثا

أن معنى وجود العرض في الموضوع أن يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفهرة السيد السند في شرح المواقف بعدم تمايزهم في الإشارة الحسية والشارح فسر به بأن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به بمعنى أنه ليس وجوده أمرا آخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الخيزقان وجوده في نفسه أمر وجوده في الخيزق أمر آخر ولذا علق امتناع الانتقال به ورده السيد السند بأنه ليس بشيء أذ يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وتخلل أثناء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات وأيضا إمكان ثبوت الشيء في نفسه مغاير لا مكان ثبوته لغيره لأنه كثير ما يتحقق الأول دون الثاني فإن البياض يمكن ثبوته في نفسه مع أنه لا يمكن ثبوته للسواد وإذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان أعني الثبوتين ويمكن الجواب بأن عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمتصود اتحادهما في الإشارة الحسية فتأمل (قوله بمعنى البعد المتروض الخ) بمعنى ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف أعني الأبعاد الثلاثة المتناطقة على زوايا قائمة بل المعنى الأعم وهو البعد المتروض أولا وثانيا وثالثا لأن تأليف الجسم من ثلاثة أجزاء إنما يوجب حصول الأبعاد بهذا المعنى بأن يتألف اثنين ويقع الثالث على مائتاها فيحصل مثلث جوهرى من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المتروض

قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته (قوله ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به الخ المراد بصيرورة الأول نعتا بصيرورة نعتا أما بالاشتقاق أو التركيب وترد الصورة فإنه يصح أن يصير نعتا بالتركيب فيقال ذو صورة ألا أن يراد بالمجرد وبالبناء في قوله اختصاصه به داخل المفهوم لا الشيء وهو بعيد (قوله وهو ماله قيام بذاته من العالم) إشارة إلى أن التضمير راجع إلى الأعيان والتذكير نظرا إلى أنه مذكر في المعنى وأشار فيه إلى توجيهه آخر الكلمة ما في تعريف الأعيان سوى ما ذكره وهو جماله عبارة عن جزء

من العالم والمراد بالجزء في قوله إما مركب من جزئين الجزء الذي لا يتجزأ أو يناقش أولا من قوله وهو الجسم بأنه محتمل العين المركب من مجردين فلا ينحصر في الجسم كما أن غير المركب يحتمل الجرد فلا ينحصر في الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كالمركب كالجوهر واعتذر بأن اعتراف كثيرين بوجود الجرد جعل احتمال الجرد قويا مستحقة الالتماس إليه بخلاف المركب من مجردين فإنه احتمال صرف اعلم أن الجسم عند الأشاعرة هو المتحيز القابل للتسمية ولو في جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتألف المتمم إلى الجهات الثلاث

فقال الجبائي لا بد لتلك القسمة من ثمانية أجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب المواقف والحق انه يكفي أربعة أجزاء وأما القائل بأنه يكفي ثلاثة أجزاء فلم نعر عليه (قوله وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح) هذا لا يخالف قول المواقف لنزاع لفظي راجع الى اللغة لا لانه فرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصطلاح اعم بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث المنطق متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده ان النزاع ليس لفظيا فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لا تنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ماهو هل هو معنى لا بوجوب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين أو أكثر أو معنى بوجوب الابعاد وبعدا اتفاق ١٨١ جماعا في أنه يقتضي الابعاد

هل يقتضي الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحته ثلاثة أجزاء أو يشترط التقاطع كذلك وبعدا اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن أن يتحقق بأقل من ثمانية أجزاء أولا (قوله بأنه يقال لاحد الجسمين) يعني المتساويين اذا زيد عليه جزء واحد أنه أجسم من الآخر فلولاً أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد

ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل أحد ان يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزأين أم لا احتيج الاولون بأنه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد أنه أجسم من الآخر فلولاً أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية وفيه نظر لان أفعل من الجسمية بمعنى الضخامة وعظم المتدار يقال جسم الشيء أي عظم فهو جسم وجسم بالضم والكلام

(قوله ليتحقق تقاطع الابعاد) ورد بان التقاطع يتحقق بأربعة بان يتالف اثنان بمجنب أحدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعا الى الاصطلاح)

أولا طول وثاني عرض وثالث عمق (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد الخ) أي لا يمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلاثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة (قوله رد بان التقاطع الخ) يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لخصوله بأربعة بان يتالف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بمجنب أحدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بمجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتالف مثلا جزأ ب فيحصل الطول وقام بمجنب ب مثلاً ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فهنا ثلاثة أبعاد أحدها من أ ب والثاني من ب ج والثالث من ب د

زيادة الجزء أزيد في الجسمية اللازمة متنوعة لان الوصف بالزيادة في الجسمية إنما يكون بعد تحتهما سواء كان مراد حصول مجرد التركيب أو مشروطا بعدة أجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الأجزاء ونحوتها فيحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الأجزاء المحتوية على هذا العدد فتزداد الجسمية بزيادة جزء على ان في اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء بمثل لا نه ليس قدرا محسوسا معتبرا في نظر اللغة (قوله والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة) يسه أنه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لصفة لانه ليس الجسم الا اسما في نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسمية المعاني اللغوية تكون مرعية في الالتاظ المنقولة فلا احتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب لاسم مناسبة تامه دون غيره فهو أرجح

(قوله يعني العين الذي لا يقبل الاقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا) لا يخفى ان بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ كان المناسب تفسيرا للجزء الذي لا يتجزأ وتوضيحه لا تفسيرا لآخر للجوهر الا ان يقال به على ان تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ تفسير بالمهمم المحتاج الى التفسير وتطويل المسافة فلا ريب في تفسير الجوهر بهذا التفسير او يقال حمل قول المتن ١٨٢ وهو الجزء الذي لا يتجزأ على بيان اسم آخر للجوهر القسمة

في الجسم الذي هو اسم لاصفة (أو غير مركب كالجوهر) يعني العين الذي لا يقبل الاقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا (وهو الجزء الذي لا يتجزأ)
وان كان نظيرا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف (قوله ولا فرضا)
مقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينهما وما ذكرنا يظهر لك الاختلاف في عبارة المحقق فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة فلا وجه فوجه رابع أي فوق أحدهما رابع كما في المواقف المهم الا ان يقال انه صفة لأحدهما بحذف الموصول أي الذي يقوم عليه رابع أو يقال ان أحدهما لعدم تعيينه في حكم السكره فيجوز وقوع الجملة الأخيرة بصفة صفة على نحو ما قال الفاضل الجاني في حاشية المذموم ان جملة كثرت أباديه في قولنا فلان كثرت أباديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول أو بان علم الجنس في حكم السكره ثم ان تقاطع الأبعاد على النوائيم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل أنه اذا كان أحد الجواهر ملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطأ ومن الواجب أن يكون كذلك كذا أفاده بعض الأفاضل (قوله وان كان نظيرا راجعا الى اللفظ واللغة) فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفة ما في المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم الخ ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك أنه نزاع انتهى يعني أنه ليس نزاع لفظي بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بأن يكون لفظ الجسم في اصطلاح موضوعا للمركب من جزأين وفي اصطلاح للمركب من ثلاثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح وان كان نزاع لفظي بمعنى أنه نزاع في معنى لفظ الجسم بأنه هل يتحقق بمطلق التركيب أو بالتركيب من ثلاثة أو من ثمانية فالشارح في النزاع اللغوي بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف بأنه بمعنى أنه نزاع في إطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين

التفرضية والوهمية
المراد لا مر واحد
في الشارع وهي المقابلة
للقسمة الخارجية
المشار إليها بقوله
لا يعمد التمسك في محله
بقسمة بالتقطع وهي
القسمة بالانفكاك
في المهمم والقسمة
بالسكر وهي ما يقال بها
رقيق يرق بين الوهمية
والفرضية ان الوهمية
ما يفرضه الوهم جزئيا
والتفرضية ما يفرضه
التمويل كليا وكلام
الشارح مبني عليه
ثم كل من الوهمية
والتفرضية اما مجرد
الفرض من غير سبب
حامل عليه أو يكون
بسبب حامل عليه
كالخلاف عرضيين
قاربين أي متقربين
في محلهما لا بالتباس

الى غيره كالسواد والياض في الجسم الا باق أو غير قاربين أي غير متقربين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرها كما ستبين أو محاذيتين وتوهم البعض ان القسمة الواقعة بتقديرين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرها كما ستبين أو محاذيتين وتوهم البعض ان القسمة الواقعة بحسب الاختلاف عرضيين من الاشكالية التي توجب انفصالا في الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى التقيد فلهذا نفي الفرض المطابق والا فلا يمنع التقدير حتى الحال واما بمعنى التجويز كما فسر به في تعريف الكا

والجزئي (قوله ولم يقل وهو الجوهر احتراز عن ورود المنع) وتنبه على وروده يقال لوجه الاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب ١٨٣ من جوهرين مجردين

أو من مادي ومجرد
ويجاب بان هذا المنع
أقوى لانه يستدل الى
ما أثبتته جمع من العقلاء

بخلاف منع قوله
وهو الجسم لانه
يستدل الى مجرد

احتمال عقلي ووردان

قوله كالجواهر أيضا

منها يتجه عليه المنع

لانه مما استدل على

بطلانه الا أن يقال

ابرزه في صورة المثال

الذي لا مناقشة فيه

للمحصلين بقى انه

لا بد من دعوى الحصر

وإثباته حتى يتم

حدوث العالم بجميع

أجزائه ويثبت

الحدث الواجب فلا

معنى انك الدعوى

مخافة ورود المنع وان

هذا المنع كان متوجها

على حصر العالم في

الاعيان والاعراض

اذ العين ما يتحيز بنفسه

والعرض ما تحيزه

تابع لتحيز الغير ولم

يحرز عنه فما الموجب

ولم يقل وهو الجوهر احتراز عن ورود المنع فان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر
بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفس
المجردة ليم ذلك

أى مطابقا للواقع والافلا عقل فرض كل شىء غير واقع (قوله عن ورود المنع) وان
أمكن دفعه بان المقصود حصر ماثبات وجوده

كلامهما (قوله أى مطابقا للواقع الخ) اذ معنى الانقسام الفرضى هو فرض شىء غير
شىء بحسب العقل كليا ومعنى الانقسام الوهمى فرض شىء غير شىء بحسب التوهم
جزئيا وفائدة إيراد الفرض ان التوهم لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره أولا لانه
لا يقدر على احاطة ما لا يتامى والفرض العقلى لا يقف لتعلقه بالكميات المشتملة على
الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى كذا فى شرح الاشارات للمحقق الطوسى
وبعضهم لم يفرق بينهما لكن إعادة كلمة لا فى عبارة الشارح صريح فى الفرق ووجه
امتناع انقسام الوهمى أنه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره وأما وجه
امتناع الانقسام العقلى فهو أنه أمر غير منقسم فى نفس الامر فتصوره بوجهه الانقسام
لا يكون تصورا مطابقا لما فى نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجهه الحسارى فانه
وان كان ممكنا اذ لا عقل أن يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس
الامر وهذا معنى قوله أى مطابقا للواقع والافلا عقل فرض كل شىء يعنى ان المراد بعدم
انقسامه فرض عدم انتمية الفرضية المطابقة لما فى نفس الامر لا عدم مطلق تصور
العقل فيه شىء غير شىء لانه غير ممتنع فى شىء من الاشياء اذ لا عقل فرض كل شىء
وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء أنه لا خفاء فى أن هذه
الكيفية فى حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئى الحقيقى فى كثيرين اذا افترض
فيه تمتع كما فسر وض كما بين فى موضعه لان الفرض الممتنع فى الجزئى الحقيقى يعنى
التجويز العقلى لا يعنى التقدير المعتبر فى تعريف المتصلة أعنى ملاحظة العقل وتصوره
فانه غير ممتنع فى شىء من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض فى عبارة الشارح على
معنى التجويز العقلى لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز
اشتراك الجزئى وان لم يكن تصوره ممتنعين واهل المحشى تركه لان الاول أسبق الى
الفهم (قوله وان أمكن دفعه الخ) أى وان أمكن دفع منع حصر العين فى الجسم والجوهر

لا حصرنا (قوله بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفس المجردة) فيه أنه لا ينافى ثبوت
لعقول والنفس المجردة حصر العين الغير المركب فى الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفس

متحيزات (قوله وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر النرد) بل لا يمكن وجوده اذ في امكان وجوده اختلال
ثبوت الميولي والصورة ١٨٤ وفي قوله وأقوى أدلة اثبات الجزئية عرض بالامام الرازي حيث

وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر النرد أعني الجوهر الذي لا يتجزأ وتركيب الجسم انما
هو من الميولي والصورة وأقوى أدلة اثبات الجزئية لو وضع كرة حقيقية على سطح
حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو تماسه بجزء أين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن
كرة حقيقية على سطح حقيقي

لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه بنا في غرض المصنف وهو بيان حدوث
العالم بجميع أجزائه

بالمجردات ونحوها بان المقصود بالنفسيم حصر العين الذي ثبت وجوده والمجردات
ونحوها لم تثبت عندنا فهي خارجة عن القسم (قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل ان)
يعني لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقى احتمال أن يكون
جزء من أجزاء العالم أعني المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا بنا في غرض المصنف
اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع أجزائه الشاملة للموجودات والاحتمالية الوجود
وانما قلنا أنه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيحكي
انما يدل على حدوث ماله كون في حيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل على حدوثها
وما قال القاضل المحشي من أن هذا الاعتراض على هذا التقرير يرفع الجواب بعينه
الاعتراض الاول مع الجوابين اللذين ذكرهما الشارح فيما سياتي في قوله وهذه الجحاث
الخ فليس بشي لان الاعتراض الذي ذكره الشارح منع لصغري الدليل أعني العالم
اما اعتراض أوجاهم أو جواهرنا لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب
اثبات المقدمة الممنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن القسم
والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال الخ اعتراض على هذا الجواب باننا لا نسلم
ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه بنا في غرض المصنف فهذا الاعتراض والجواب
متأخر عنه بترتبة كما تشهد به القطرة السليمة قال القاضل الجلي في تقرير هذا
الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزأ أمر
ثابت بالدلائل النطعية فيحتمل أن يكون بعض منها قد تماسا لا يدل الدليل على
حدوثه ولا خفاء في أنه بنا في غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء
كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ما سيحكي أن كل ماله كون في الحيز فهو محل الحركة
والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شك ان وجود الجزء بدون السكون

حكم بان أقواها
الاستدلال بالحركة
وتضييق ساحة البيان
هنا عن الكشف عن
جاية الحال والسطح
متنيد بالاستواء غفل
الشارح عنه وكذا
قيد الخط بالمستقيم
لانه اللازم وكأنه تركه
الشارح لان مطلق
الخط بنا في الكرة
وكما يلزم من الدليل
وجود الخط المستقيم
يلزم وجود مطلق
الخط فنأصلح كلام
الشارح بتقييد الخط
بالمستقيم مستدلا بانه
اللازم من الدليل
يات الا بالتحويل
وقد ترك الشارح
بعضا من هذا الدليل
وهو انه لو تماسه باكثر
من جزئين لكان
فيها سطح لان التماس
بالجزئين لازم لاحالة
فوجود الخط لازم
الاستدلال فلا حاجة الى
حديث السطح ولقائل
ان يمنع امكان وضع

الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال وأورد منوع
ثلاثة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس ودفعت وانما لا يحتمل

وأشهرها عند المشايخ وجهان الاول أنه لو كان كل عين متقسما لا الى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل لان كلاهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغرانما هو بكثرة الاجزاء وقتلها وذلك انما يتصور في المتناهي

وأيضاً وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم * لانا نقول الغرض بيان حدوده بجميع أجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب في المجردات مما لم يذهب اليه أحد بخلاف نفس المجردات فان أكثر الناس قائل بها فلذا لم يلتفت اليه (قوله خط بالفعل) أي مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي)

في الحيز محال فيكون حادثاً بالثبوت فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه (قوله وأيضاً وجود جوهر مركب الخ) اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع الخ بان مثل هذا المنع وارد على قوله وأما مركب من جزأين وهو الجسم بان يقال ان حصر المصنف المركب في الجسم ممنوع لجواز أن يكون المركب حاصل من جزهين مجردين فلا يكون جسماً فلم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم (قوله لانا نقول الغرض بيان الخ) هذا جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع أجزائه الاجزاء مطلقاً بل الاجزاء المعلومة الوجود اذا المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من أجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل أعني المجردات لا ينافي غرض المصنف (قوله واحتمال المركب الخ) جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان التركيب من المجردات وان كان محتملاً الا انه لم يذهب اليه أحد فلذا لم يلتفت اليه المصنف وأورده عبارة تفيد حصر المركب في الجسم بخلاف المجردات فان كثيراً من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل (قوله أي مستقيم لان اللازم الخ) يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو بيان للواقع اذا اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير تماسها بجزئين أو أكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان مابه المماس من الكرة يكون متطابقاً على السطح فيكون مستقيماً لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيماً أو غير مستقيم منافياً للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه إشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع

(قوله وأشهرها عند المشايخ وجهان) فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين أشهر الوجود فاعرفه (قوله لم تكن الخردلة أصغر من الجبل) والزم تسلسلات غير متناهية في كل جسم ولك ان تبطل انقسام العين لا الى نهاية ببرهان التطبيق (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) وذلك لانه اذا كان غير متناهياً أكثر من غير متناه يطل عدم تناهيهما ببرهان التطبيق وبهذا اندفع ما يقال أن العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته نعم لو نوقش في جريان برهان التطبيق في أمثاله كان له وجه

يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات
علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته

لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في التقدير بمعنى انه يمكن ان
يفرض بقدر محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا يتنافى الكرة الحقيقية
ليس بشيء وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندئذ بمعنى انه
لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا يتنافى الكرة الحقيقية وانما قلنا عندئذ لان بعض
المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط
المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة الحاشي ولا يخفى انه
لا فائدة حينئذ في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح والالكان في الخط بالفعل الخ
فان وجود الخط المستقيم مطلقا يتنافى الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا للواقع
وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مراد انما هو على غلبة
الشارح على ما قاله بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحا
حقيقيا لا حيا مطلقا سواء كان مستويا او غير مستوي فاصل الاستدلال انه لو وضع
الكرة الحقيقية في نفس الامر لا بحسب الحس على السطح الحقيقي لم تكن المساحة
الاجزاء غير منتظمة لانها لو كانت بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل اما مستقيم ان
وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم تكن الكرة
حقيقية لان وجود الخط بالفعل يتنافى الكرة الحقيقية عندئذ على ما زعموا فتدبر واحفظ
(قوله يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر الخ) يعني ان جميع
مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي بعد اى ينقص العشرة
من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ بعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى
الاستناط. وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة اشمولها مرتبة
الاتحاد ايضا مع ان كلامها غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد
اى كل واحدة منها اكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاعداد اكثر
من مرتبة العشرات التي بعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المئات
التي بعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة الثلاثة
بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بالخط
الظرف المتقابل لا قبل فالعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من المرتبة التي بعد العشرة
اعني احد عشر الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان
علمه تعالى يتعاقب بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانها مختصة بالممكن مع

(قوله والكل ضعيف) فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض ذلك الخبيث وان كان يمكن عنه الجواب جديلا فقيه
للمصنف اقتناع وطما نينة باطن ولو جعل اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد ابلغ (قوله اما الاول فلانه انما يدل
على ثبوت النقطة) فان قلت انه كما لا خط في الكرة لا نقطة فيها عند الحكم ١٨٧ والنقطة نهاية الخط لان

نهاية سطح واحد غير
متناهية قلت كما لا نقطة
فيها لا جزء لا يتجزء
فيها فلما استدلت بوضع
الكرة على السطح
على ثبوت الجزء
انجبه المنع بانه لا يلزم منه
الا وجود النقطة
القائمة بالكرة لا
وجود الجزء فلا
توجب لا يراد ان لا
نقطة في الكرة عند
الحكيم ولا حاجة في
دفعه الى أن النقطة
تكون نهاية السطح
المحروطي عندهم على
انه لا ينفع في دفعه
لان نقطة في الكرة
عندهم وقوله وهو
لا يستلزم ثبوت الجزء
الخ رد لاستدلال
المحكمين على اثبات
الجزء بثبوت النقطة
من انها ما عين فيثبت
الجوهر الفرد واما
عرض فلا بد له من محل
غيره تنقسم فذلك المحل

الثاني ان اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته والاساقيل الافتراق فانه تعالى قادر على أن
يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزأ لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه
لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول
فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حاولها في المحل ليس
حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان
الفلاسفة لا يقولون بان الجزء متألف من أجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون
انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا وانما العظم والصغر
(قوله الثاني) حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله ان يوجد الافتراقات
الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه مرة
أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا
واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح (قوله
على ثبوت النقطة)

كون كل منهما غير متناهية عند كم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه أو بمعنى
المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان التعلقات والكثرة في الأمور الموجودة
لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد أمور وهمية والموجودات من المعلومات
والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الأجزاء الموجودة في الجسم أيضا متناهية واما
الأجزاء الممكنة فهي لا تنف الى حد كما لا تنف الاعداد والمعلومات والمقدورات
اليه (قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الخ) يعني ان كل واحد من الافتراقات
الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها
فكل مفترق واحد حادث من أحداث تلك الافتراقات جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه
بوجه ما مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخل
تحت الافتراقات المتروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق
مرة أخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة أخرى بوجه من الوجوه
ثبت المدعى أعني وجود جزء غير منقسم (قوله وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض
الشارح) وهو ما سيجي بقبوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا

هو الجوهر (قوله وليس فيها اجتماع أجزاء) منع له كون اجتماع أجزاء الجسم لانه بانها متصل واحد في ذاته غير
قابل للافتراق وانما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين
آخرين (قوله لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز) قلنا أمكن افتراقه

وهما فرضا وهذا الامكان لا يوجب الدخول تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن
متدور الله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو امكن
تجزؤه لم توجد الافتراقات الممكنة ولا يجاب هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا كيف وامكان التجزى فرضا
وهما لا يتنافى وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول باننا نسلم ان الصغر والكبر
منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقتها بل الكبير كبره لان اجزائه الغير المتناهية اعظم من غير الاجزاء المتناهية للصغير
الا ترى ان اجزاء الذراع اعظم من اجزاء نصف الذراع وبأن الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى ان العقل
لا يتفك في القسمة الى حد لا يكون بعدها قسمة لان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر
منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل ١٨٨ وقلمها ودفع الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى اجزاء

متنقصة اذ لا يمكن
تألف المتقسم من غير
المتقسم فلو فرض اتحاد
جميع الانقسامات
الممكنة لم يكن الاقسام
الامور اقالمة للقسمة
وما ورد على الوجه
الثاني من انه يدل
على امكان الجزء لا
على وجوده والمدعى
هو الوجود بكن دفعه
بانه اذا امكن الجزء
اخرج الهيولى من
حيز الوجود الى حيز
الامكان فيحدثكم

باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء وأما أدلة الثاني
أيضا فلا تخاو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف * فان
قيل هل لهذا الخلاف ثمرة * قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجا عن كثير من ظلمات
الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم

كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فله ان
يوجد كلها فنثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى
غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون
في الوجود او غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شأنه
وقوته ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد
جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزأ ولا يلزم من
امكان افتراقه مرة أخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان يقال بامكان خروج
الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع اشمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير
المتناهية في الخارج لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشتراطوا في جسيما الاجتماع
والترتيب حتى يجوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب والنفوس المتعاقبة

بوجود أرجح الممكنين لا محالة (قوله وأما أدلة

عن

النفى أيضا فلا تخاو عن ضعف) فيه اشارة الى أن النفى أقوى فتشظن وكذا شاهد على قوة النفى انه لا يقدر العقل
على تحمل ذى حجم تركيب من أمور لا حجم شيء منها ويتجه على قوله ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى
التوقف أن ضعف أدلة الاثبات وعدم خلو أدلة النفى عن ضعف لا يوجب التوقف لان ما قل ضعفه مترجح
ولك ان تقول في قوله مال تعرض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم (قوما فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة)
فيه لطافة من وجهين أحدهما لا يخفى على من له أدنى فطنة وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم
الصلاية فالتعبير به عما فيه ضعف لطيف وفي قوله قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد دون قوله فيه نجاة لانه عليه على
ان الشرة للمتكلمين لا للحكام ولا يخفى ان ظلمات الفلاسفة في اثبات الهيولى الندية الابدية فلو أثبت حدوثها
ينعدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة فمنع قدمها أعون من اثبات الجزء ونوقش في ابتناء دوام حركة السموات والارض

على أصل هندسي كما يشهد له بيانهم دوائها (قوله ما لا يقوم بذاته بل بغيره) فيه خيال لأن بل لا يجاب مانع عن
 المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والمنع عن المتبوع ليس تبعية العرض لأن التيام بذاته
 ليس معناه التبعية في التحيز للذات فتأمل وقوله أو مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت إشارة إلى تعريف
 العرض على مذهب الحكيم ولا يخفى أن تعريف العرض بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكيم فإنه يصدق
 على الصورة ولا بد من تبييد الغير بما يقوم به فحصل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال
 معنى التيام بالغير أنه لا يمكن تعقله بدون الحل أراد به استحالة وجوده بدون الحل كما وقع في تعريف المتوارقوم
 لا يتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة تواطؤهم على الكذب ١٨٩ فلا يرد اختصاصه بالأعراض
 النسبية (قوله قيل هو

ونفي حشر الأجساد وكثير من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات
 وامتناع الخرق والالتهام عليها (والعرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره بأن يكون تابعا له في
 التحيز أو مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله
 بدون الحل على ما توهم فإن ذلك إنما هو في بعض الأعراض (ويحدث في الأجسام
 والجواهر)

ان قلت النقطة نهاية الخط بالفعل ولا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة فيه قلت تلك
 القضية مهمة لا كلية فإن نهاية أحد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز
 (قوله ونفي حشر الأجساد)

عن الابدان لعدم الترتيب فإذا كان كل واحد من الأقسام الغير المتناهية المتحققة في
 الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة لله تعالى فيجوز خروجها من القوة إلى
 الفعل مجتمعة ومتعاقبة على رأيهم وحينئذ يكون كل منفرد واحد جزأ لا يتجزأ ويتم
 الدليل عليهم الزاميا (قوله ان قلت النقطة الخ) حاصله أنهم صرحوا بأن النقطة نهاية
 عارضة للخط أولا وبالذات فلا يوجد بدونه إذا عارض الأولية للشيء لا يوجد بدونه
 ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما به التماس جزأ لا يتجزأ (قوله
 تلك القضية مهمة الخ) يعني أن قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهمة في قوة الجزئية
 لا كلية فإن نهاية أحد سطحي المخروط المستدير أعني السطح المتبدأ من القاعدة المنتهي
 إلى النقطة في جانب الرأس في كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة

من تمام التعريف
 احترازا عن صفات
 الله تعالى (فيه بقوله
 قيل على ضعف هذا
 القول اما ما قيل ان
 ما في تعريف العرض
 عبارة عن الممكن وكل
 ممكن يحدث فلم تدخل
 الصفات في التعريف
 حتى تخرج بقوله
 ويحدث الخ واما ما
 يمكن أن يقال أنها
 لم تدخل الصفات
 في التعريف على
 مذهب المتكلمين
 لأن عدم التيام
 بذاته عبارة عن

التبعية في التحيز ولا على مذهب الحكيم لأنه لا وجود للصفات عندهم أو أنه لا يصح التعريف حينئذ على المذهبين
 لأنه لا يصدق التعريف على أعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكيم أو أنه يكفي لإخراج
 صفات الله تعالى ويحدث ولا حاجة إلى قوله في الأجسام والجواهر أو أنه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث
 العرض ضائعا فإن قلت إذا لم يجعل من تمام التعريف ويكون التعريف شاملا لأعراض المجردات على مذهب
 الحكيم لا يصح هذا الحكم لأن عرض المجردات يكون قديما وليس في الجسم والجواهر * قلت يمكن تصحيحه
 بجعل قوله في الأجسام والجواهر قيد الحكم وفيه أنه يشك بعد صفات النفس الناطقة ولا يبعد أن يقال المنصود
 منه بيان أن العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجواهر أيضا أو بيان أن العرض لا يقوم بالعرض أو رد من جوز قيام

العرض بذاته أو حدودها لا في محل (قوله كالألوان) قدمها اختصارا ما يشانه لا تكرار التردد ما وجودها وجمعها مع
الألوان مع أنها النسب بالعموم والروائح لتناسبها للفظا وخطا قال صاحب المواقف الحق التوافق في كون
بواقى الألوان بالتركيب لا غير لا محتمل أن يكون من البواقى ألوان بسائط من غير تركيب وان يحصل بالتركيب
أيضا (قوله والألوان هي ١٩٠ الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجه الاختصار ان حصول الجوهر

في الحيز اما ان يعتبر
بالنسبة الى جوهر
آخر والا الثاني وهو
ملا يعتبر بالنسبة الى
جواهر آخر ان كان
مسبقا بحصوله في
ذلك الحيز فسكون وان
كان مسبقا بحصوله
في حيز آخر فحركة
والاول وهو ان يعتبر
حصول الجوهر في
الحيز بالنسبة الى
جواهر آخر فان كان
محيث يمكن ان يتخلل
بينه وبين ذلك الآخر
جواهر ثالث فهو
الافتراق والا فهو
الاجتماع وانما قلنا
بمكان التخلل دون
وقوعه جواز أن يكون
بينهم ما خلا أي مكان
خال عن التخيير عند
المتكلمين كما في شرح

قل هو من تمام التعريف اختصارا عن صفات الله تعالى (كالألوان) وأصوله
قل السواد والبياض وقل الحركة والخضرة والصفرة أيضا والبواقى بالتركيب
(والألوان) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم)
لأنه في الآخرة فينا فيه الاستمرار الأولى (قوله المبني على دوام حركة السموات) أدلة
دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبينة على أصل هندسي ولعل
الشارح اطالع على دليل يبنى عليه (قوله قل هو من تمام التعريف)
والدائرة نقطة لا خط فيجوز ان يكون لها سطح الكرة نقطة لا خط أيضا وما قيل
من انه لا نقطة في الكرة كما لا خط قلنا انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها
بعد الناس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان
غير متحركتين هما قطبا الكرة والخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدته
والآخر مبتدأ منه ويخيق عليه الى ان ينتهي الى نقطة هي رأسه فان كانا مستديرين
يسمى صنوبرا ومستديرا والا فمضلعا (قوله لانه في الآخرة الخ) يعني ان اثبات
الهيولى والصورة يؤدي الى ان في حشر الاجساد لان الحشر سواء كان بجميع الاجزاء
الاصالية المنفردة أو بانعاداتها بعد العدم انما يكون في دار الآخرة فينا فيه استمرار
الأولى وعدم زوالها وهذا أولى مما قيل في بيان ان هلاك البدن لا يكون بتفرق
أجزائه لا متناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية بدون الأخرى فلا
يكون الحشر بجميعها بل بانتفاء الصورة والاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم
لا يعاد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع إعادة المعدوم ودونه خرق
الثبات (قوله أدلة دوامها الخ) يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير
من أصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه حاجة عن كثير من أصول الهندسة التي يبنى عليها
دوام حركة السموات لكن أدلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبينة عليها

المواقف وأورد عليه ما حصل في الحيز في أن الحدود فانه خارج عن الحركة والسكون وان
العرض أيضا متحيز فحصوله في الحيز لا يخلو عن الأمرين فيلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض وفيه ان
مستحصل العرض في الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم التسلسل وقيام العرض
بالعرض ويرد أيضا ان الجمع الخواشيء يلزم أن يخرج عن تعريف الجمع لانه يمكن أن يتخلل بينهما ثالث
جواز كائنا كان الهواء بينهما وبين ذلك المكان المتخلل من غير تغير أحدهما عن حاله أو يقال الهواء

المتكاثف لم يبق في حيزه بل صار حيزه بعض حيزه (قوله وأنواعها تسعة) أي أصول أنواعها بقرينة قوله ويتركب
منها أنواع لا تحصى والعنوص يقبض باطن اللسان وظاهره معا والتقبض يقبض ظاهره فقط وهو في عدم الملازمة
دون العنوصة وفوق الحموضة والتفاهة هو طم أضعف من ١٩١ الخلاوة وأقوى من الدسومة إلا أن

هذه الكيفية لا تؤثر
في المذاق لضعفها
والجسم الحامل لها لا
يتخذ فيه لتوسطه بين
اللطافة والكثافة

وأنواعها تسعة وهي المرارة والحراقة والمأوحة والعنوصة والحموضة والتقبض والخلاوة
والدسومة والتفاهة ثم يحصل التركيب لأنواع لا تحصى (والروائح) وأنواعها
كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة ولا تظهر أن ماعدا إلا كون لا يعرض إلا للجسام
فاذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض والأعيان أجسام

(قوله وأنواعها كثيرة)
قال الشارح في شرحه

وقيل لا ما شروجهما بكلمة ما ذهبي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث وأما لانه عرض
فلا يصح إخراجها (قوله ولا يظهر أن ماعدا إلا كون الخ)

للتأخير لا حصر
لأنواع الروائح ولا
أسمائها إلا من جهة
الموافقة والخالفة
كرائحة طيبة أو ممتنة
أو من جهة الاضافة
إلى محلها كرائحة
المسك أو إلى ما يقارنها
كرائحة الخلاوة (قوله
ولا يظهر أن ماعدا
إلا كون الأربعة
لا يعرض إلا
للجسام) أي ماعدا
إلا كون من الأمور
المذكورة كما يتبادر
من السياق أو مطلقا
على ما هو حق عموم
اللفظ فلا يعرض
العالم أيضا لما عداها
قيل هذا ينافي ما في

ويمكن أن يتكف بأن قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم
وقوله المبني صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى والصورة التي
يؤدي إلى القدم ويبتنى عليها دوام الحركة فأن دوام حر كنه مبني على أن يكون قابلا
للحركة المستديرة وذلك مبني على أن لا يكون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ بل
متصلا واحدا في أنفسها على ما بين في محله (قوله وقيل لا ما شروجهما بكلمة ما الخ)
يعني أن كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة أنه قسم من أقسامه
والصفات ليست بممكنة لأن كل ممكن محدث والصفات قديمة فتكون خارجة عن
المتسم فلا حاجة إلى إخراجها بقوله ويحدث في الأجسام لكن يرد عليه أنه يلزم أن
تكون الصفات واجبة ادلا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا
أنها قديمة واجبة لكن لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا لغيرها والمحال
تعدد الواجب لذاته ولا يخفى أنه تسترخص (قوله وأما لانه عرض الخ) يعني قيل
أن قوله ويحدث الخ ليس من تمام التعريف بل هو حكم من أحكام العرض غير شامل
لجميع أفرادها لأن الصفات داخلية في تعريف العرض ضرورة أنها ممكنة لا تحتاجها
إلى ذات الواجب غير قائمة بذاتها أما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى
عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما أن لا يكون متحيزا كالصفات أو متحيزا
بالتبعية كالأعراض فعدم القيام بالذات أهم من القيام بالغير وأما لان عدم القيام
بالذات وإن كان مساويا للقيام بالغير إلا أنه متميز بالاختصاص عند الحقتين كما ذكره
السيد السند في شرح المواقف فلا يصح إخراجها عنه ولا نسلم أن كل ممكن حادث بل
ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الإيجاب وهذا

شرح التجريدان الأعراض الخمسة بأحدى الخواص الخمس لا يحتاج إلى أكثر من جوهر واحد عند
التكلمين هذا ويمكن الجمع بأن كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان

(قوله فنقول الكل

حادث) أى كل من

الاعراض والأجسام

والجواهر حادث

بجميع أجزائها والأما

ثبت حدوث العالم

بجميع أجزائه أو كل

جوهر وجسم وعرض

حادث والأول أظهر

للسايق واللاحق

(قوله وبعضها بالدليل

وهو طريقان لعدم)

يكن معرفة ما يجعل

الدليل بالمشاهدة بان

بمرض بعد الضد تارة

أخرى إلا أنه أراد

جعل مشاهدة ضد

كافية في معرفة الضدين

ولا يخفى أن ما يعرف

حدوثه بالمشاهدة

لا يحكم العقل بحدوث

جميع أفراد نوعه

المشاهدة بل لابد من

الاستدلال على

حدوث ما لم نشاهد من

أفراده فهذا الاعتبار

أيضاً يتم قوله فبعضها

بالمشاهدة وبعضها

بالدليل ويتكهن

الاستدلال على حدوث

الاعراض بإمكانه

لا احتياجه إلى ذات تقوم

وجواهر فنقول الكل حادث إما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون
والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريقان لعدم كفاي
اضداد ذلك فإن القدم يناهض عدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهروا لا لزوم استناده
اليه بطريق الإيجاب اذ المصادر عن الشيء بالتصديق لا اختيار يكون حادثا بالضرورة

ذكر في شرح التجريد ان الاعراض الخمسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى
أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين وأما ما في الكتاب رأى الشارح أو مذهب بعض
منهم (قوله اما الاعراض فبعضها الخ) ولك أن تستدل بما سيجي من عدم بقاء
مطلق العرض لكه مسلك خاص بالاشعري (قوله يكون حادثا بالضرورة) اذ
التصديق الى إيجاد الموجود ممتنع بديمه واعتراض عليه بجواز ان يكون تقدم التصديق الكامل

مذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز إطلاق العرض
عليها لايها مذهب خلاف المقصود اذ إطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان إطلاق العرض
على صفاته تعالى مما يرد به اذن الشارح فكيف تدرج فيه قال الفاضل الجلي
في توجيهه وأما لان الصفات اعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا
يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لمله على
مذهب الكرامية (قوله ذكر في شرح التجريد) قال بعض الافاضل المذكور في
شرح التجريد ان الاعراض الخمسة لا تحتاج الى أكثر من جوهر بمعنى انه يمكن
وجودها في جوهر واحد وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا
للفلاسفة وما ذكره الشارح ههنا من ان ما عندنا الا كوان من الاعراض لا يوجد في غير
الأجسام بمعنى انه لم نجرب عاداته تعالى بخلافه في غيرها وان كان ممكنا فلا منافاة بينهما لان
كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع (قوله ولك أن تستدل
الخ) يعني لك أن تستدل على حدوث الاعراض بأن العرض لا يبقى زمانين والا لكان
البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو اطل لكن تر كذا الشارح ههنا
لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه قبول مع انه
قد أشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله وأما حدوثهما فلا يها من
الاعراض وهي غير باقية (قوله اذ التصديق الى إيجاد الموجود محال الخ) يعني ان أثر
المختار يجب أن يكون حادثا لولا كان قديما لكان التصديق الى إيجاد حال وجوده
والتصديق الى إيجاد الموجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد أن يكون التصديق
متار لعدم الاثر فيكون أن أثر المختار حادثا قطعاً (قوله واعتراض الخ) حاصله ان أثر

(قوله والمستند الى الموجب القديم) ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود ان القديم لا ينعدم فينبغي ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا ينعدم فلماذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بأنه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالتقصيد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالتقصيد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب والحكيم يستند الحادث الى الموجب بناء على توقف ١٩٣ وجوده على استعدادات غير

متناهية ويطل
التكلم عدم تنامي
سلسلة الاستعدادات
برهان التطبيق
والحكيم يمنع جريان
برهان التطبيق في
سلسلة لا تجمع
أجزاءها وقد يقال
يجوز أن ينعدم القديم
المستند الى القديم
الموجب لاستناده
الى شرط عديمي
كعدم حادث مثلا
وعند وجود ذلك
الحادث يزول
المستند لزال شرطه
لازوال علته ويجاب
بان العدم الازلي
اما أن يستند الى
ملازواله فلا
يتصور زواله حتى
ينعدم القديم واما أن

والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة وأما الايمان

على اليجاد كتقدم اليجاد على الوجود في انه بحسب الذات لا الزمان فتجوز مقارنته
للوجود زمانا والمحال هو التقصد الى ايجاد الوجود بوجود قبله (قوله والمستند الى
الموجب القديم قديم) أي مستمر

المختار انما يلزم أن يكون حادثا اذا كان تقدم التقصد على الوجود بحسب الزمان فيكون
مقارنا لعدم الازل وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون تقدم التقصد الكامل على الوجود
بحسب الذات كما ان تقدم اليجاد عليه كذلك فيجوز مقارنته التقصد للوجود بحسب
الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنته اليجاد له بحسب
الزمان وحينئذ لا يلزم حدوثه لعدم سبق التقصد عليه بالزمان ولا التقصد الى ايجاد
الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا اليجاد كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم
اليجاد عليه وانما قيد التقصد بالكامل أعني ما يكون مستلزما للتعصود وهو قصد
الواجب تعالى وتقدس احترازا عن التقصد الناقص أعني قصد واحد منافاه متقدم
على اليجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة
الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان التقصد اذا كان كافيا في حصول المقصود
يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره واذا لم يكن كافيا في تقدم عليه زمان
أبضا فيكون أثره حادثا قطعاً (قوله أي مستمر الوجود) لا يطرأ عليه العدم وانما فسر
القديم به لان القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض
بل المقصود بيان ان القدم ينافي العدم فالحاصل ان ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديما
لانه لو كان قديما فاما أن يكون واجبا لذاته وحينئذ يمتنع عدمه أو مستندا الى الواجب

(١٣ عقائد)

يستند بامور زائلة غير متناهية اما وجودية أو عدمية فيلزم
وجود أمور غير متناهية لان زوال كل عدم محقق للوجود وفيه ان الامور العدمية لو كانت عدمات الحوادث
للزم من زوال كل عدمي وجود اما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفاء وجود (قوله وأما الايمان)
لا يخفى أن بعض الايمان أيضا يعرف حدوثه بالمشاهدة ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة
وما يقابلها من السكون عليه أن الحدوث ولا يخفى أنه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت حدوث
حركة وسكون لم نشاهد عما فدل لم يكتف به واثبت حدوثهما فيما بعد فمأذ كره سابقا لمجرد بيان طريق لمعرفة

أن قلت يجوز أن يستند بشرط متعاقبة فلا إلى نهاية فلا يلزم قدمه قلت يبطله برهان

لذاته بطريق الإيجاب والمستند إلى الواجب القديم لا يطرأ عليه العدم والالزم تخلف
المعلول عن العلة التامة (قوله أن قلت يجوز أن يستند إلى) يعني أن طرأ أن العدم على
القديم إنما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا إلى الموجب
بلا واسطة أو بواسطة شرط قديم لكن لا يجوز أن يكون استناده إليه بتوسط شرط
حادثة على سبيل التعاقب بأن يكون وجود كل منها شرط الوجود ذلك المستند ومعدا
لوجود الآخر قبل غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فحينئذ
يكون ذلك المستند قديم لعدم مسبوقة العدم عليه ضرورة تحققه في الأزمنة الماضية
الغير المتناهية لتحقيق علته التامة أعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط
ولا يكون مستمر الجواز أن يطرأ عليه العدم بأن يثنى شرط وجوده الذي ينتمى إليه
جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لا يكون شرط وجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن
علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز قوله فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ولزم
لك مثلا إن يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية
الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين إلى غير النهاية في جانب الماضي إن يكون
كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرط الحصول لسكون زيد في الزمان الماضي
فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحقيقه في جميع الأزمنة الماضية الغير المتناهية
ضرورية لتحقيق علته أعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير
المتناهية ولا يكون مستمر الطرأ أن العدم عليه بواسطة انتفاء شرط أعني الحركة الجزئية
التي ينتمى إليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة أخرى ليست
من شروط وجوده والتفاضل الجلي حرر هذا الاعتراض بما حاصله أنه يجوز أن
يكون ذلك الحادث الزماني مستندا إلى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير
متناهية فلا يكون المستند إلى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى أن منع
القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا إذا القديم بهذا المعنى مفروض والكلام في أنه ينافي العدم
ولذا فسر المحشي بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المعلن إذ مقصود إثبات الحدوث الزماني
وقد اعترفتم به (قوله قلت يبطله برهان) يعني أن لا يتناهي الأمور المتحققة الوجود
سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة يبطله برهان التطبيق على ما سيجيء أن شاء الله تعالى
فلا بد أن يكون تلك الشروط منتهية إلى شرط يكون استناده إلى الموجب بلا واسطة
فيكون قديما مستمرا وحينئذ يكون كل ما هو مستند إليه بتوسطه أيضا قديما مستمرا

حدوث بعض
الاعراض لا يثبت
به حدوث الأعيان

(قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين) يعني أرادوا بقولهم الحركة كونان في آئين في مكانين أنها
الكون في المكان الثاني بعد الكون في المكان الاول وأرادوا ١٩٥ بقولهم السكون كونان في آئين

في مكان واحد أنه
السكون الثاني بعد
السكون الاول
فتسبحوا في جعل
الكون السابق الذي
هو شرط تحقق
الحركة والسكون
جزأ منهما ووجه
تأويل كلامهم بأنه
لو كان على نفسه
يلزم أن يكون السكون
الثاني في المكان
الاول مع السكون
الاول فيه سكونا ومع
السكون الاول في
المكان الثاني حركة
فيكون السكون
الواحد جزأ من
الحركة والسكون
فلا تتميز الحركة عن
السكون بالذات بمعنى
أنه يكون الساكن في
آن سكونه شارعا في
الحركة ولا يقول به
أحد هذا ومن وجوه
التأويل أنه يصدق
تعريف الحركة على
السكون الاول في

فلاهم الا مخلوع عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث أما المقدمة الاولى
فلاهم الا مخلوع عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلا ان الجسم أو
الجوهر لا يخلو من السكون في حين فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو
ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتحرك وهذا معنى
قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين في مكان واحد فان
قل يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن الحدوث

التطبيق كما سيحكي نعم يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند الى القديم أمر عدمي
كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزال شرطه لالزوال علته
القديم (قوله فان كان مسبوقا الخ) لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر
فحركة والافسكون لم يرد سؤال آن الحدوث (قوله الحركة كونان)

غير ممكن الزول ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة ثبت ان كل ما هو مستند
الى الموجب القديم مستمر (قوله نعم يرد أن يقال الخ) يعني يجوز أن يكون القديم مستندا
الى الموجب القديم بتوسط أمر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا وحينئذ
يكون ذلك المستند غير مسبوق بعدم ويجوز أن يطرأ عليه العدم زوال شرطه أعني
ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما توقف عليه وجوده
فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لا انتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم أجاب
عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخلو اما أن يستند الى الموجب القديم
بالذات بلا واسطة أو بواسطة شرائط العدمية لا الى نهاية أو الى المعتنع بالذات وأيا ما
كان يمتنع زوال عدم الحادث أما على الاول والثالث فظاهر وأما على الثاني فلان
زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود أمور
غير متناهية وهو باطل يبرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لا نالنا ان السلم ان الامر
العدمي يحتاج الى علة فان الاعداد غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب
اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج
الامكان كما ذهب اليه الحكماء لم الجواب المذكور لكن بحث الحشوي على ما ذهب
اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز أن يكون تلك الشروط
العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فبزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية
(قوله لو قيل الخ) يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فهو

كان وكون ثان في مكان آخر ولا يقال له الحركة ولو كان السكون هو السكونين في مكان لكان
لسكون الاول جزأ من الحركة والسكون ولكن المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكنا لانه

كونين في مكان واحد فمن قال أن قوله وهذا معنى قولهم الخ ليس على ما ينبغي لأن في الحركة والسكون اختلاف
فمنهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشيء إلا أن الشارح يوفق بين التقرينين بردهما
أحدهما إلى ما قصد به الآخر وبالجملة لا يشمل التعريف الحركة الوضعية لأنه لا كون للمتحرك بها إلا في المكان
الأول ويرد عليه أن شيئا من الوجوه لا يوجب الاصراف بيان الحركة من ظاهره وكأنه لذا قيل الحق أن السكون
مجموع الكونين في مكان واحد والحركة كون أول في مكان ثان ومما يوجب أن يذهب عليه أن المراد بكونين في
مكان أن أقل السكون ذلك ١٩٦ وبالسكون الثاني في مكان أول ما يسم السكون الثالث وأنه يسم

فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا * قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى
برده عليه أن ما حدث في مكان وانتقل إلى آخر في الآن الثالث لزم أن يكون كونه في
الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات

ساكن فإن كان مسبوقا بكون آخر في حين آخر فحركة ولا فسكون لم يرد سؤال آخر
الحدوث بأنه خارج عن الحركة والسكون إلا أن بقوله فإن قيل الخ لأنه حينئذ يكون
داخل في السكون لأن معنى قوله والآخر وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حين آخر
فيجوز أن لا يكون مسبوقا أصلا بكون آخر كما أنه في آن الحدوث أولا يكون في حد
آخر بل في ذلك الحيز هذا الكين برده عليه أنه يلزم حينئذ عدم اعتبار البعث في السكون
وهو خلاف العرف واللغة فلذا أخرجه الشارح عنهما (قوله برده عليه أن ما حدث في
يعني برده على ظاهره من التعريفين على ما ذهب إليه البعض من أن الحركة والسكون
عبارة عن مجموع الكونين أن ما حدث في مكان واستقر فيه آتئين وانتقل منه في الآن
الثالث إلى مكان آخر لزم أن يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من الحركة
والسكون فإن هذا السكون مع الأول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة
بما تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى أنه يكون الساكن بالذات في آن سكونه أو
الآن الثاني شارحا في الحركة وذلك مما لا يقول به أحد وبما حررنا لك اندفع ما قيل
المقصود من قول الشارح وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ أن الكلام ليس
ظاهرا بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد ما أوردناه الخ بشئ بقوله ويرد عليه

أن يكون للجسم في
مكان سكونا مع أنه
لا يصدق العرف
واللغة ولا يذهب
عليك أنه سواء
كانت الحركة
والسكون الكونين
أو السكون الثاني
يستلزم عدم خلو
الزمان عنهما عدم
حدوث من الحوادث
إذا الحركة والسكون
متراكبان من الكون
الثاني أو هما عينه
فهما حادثان أو
يستزمان الحوادث
فلا حاجة بنا إلى اثبات
حدوثهما بتأذكرة
الشارح (قوله فلا
يكون متحركا كما

لا يكون ساكنا) فيه إشارة إلى أن انتفاء كونه ساكنا أظهر من انتفاء كونه متحركا ووجهه
أن السكون هو الكون الثاني وهذا كون أول فليس من السكون في شيء وأما الحركة فهو الكون الأول
والكون في حين آخر وهذا كون أول لكن ليس بعد الكون في حين آخر (قوله قلنا هذا المنع لا يضرنا لما
تسليم المدعى) مدعى هذا الدليل أن العين لا تخلو عن الحركة والسكون وتجويز أن تخلو عنهما بأن يكون في أول
الحدوث لا يوجب تسليمه ولو أريد المدعى في هذا المقام وهو أن الأعيان كلها حادثة أو أنها لا تخلو عن الحوادث
فتجويز كون عين في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه أيضا فاجواب أن يقال من الرأس أما المقدمة
فلأن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حين وهو ما مسبوق بالسكون في هذا الحيز أو بالسكون في حين

غير مسبوق بكون آخر والكل حادث بلا خفاء (قوله على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيه الا كوان الخ)
لوقيل الاجسام التي تعددت فيه الا كوان لا ينخلوع عن السكون في جزفان كان مسبوقا بكون آخر الخ يتجه عليه المنع
بانه يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الا أن يتكلف ويقال المراد انه لا ينخلوع عن السكون
الثاني في حيز فيصح قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في
ذلك الحيز بل في حيز آخر فتحرك لكن بعد توجهه انه ١٩٧ لا يثبت به انه لا ينخلوع ذلك العين عن

الحركة والسكون
لان ذلك العين أيضا
في آن الحدوث ينخلوع
عن الحركة والسكون
نعم يثبت ان هذا العين
حركة أو سكون وهو
كاف في أنه لا ينخلوع عن
الحادث ولنا ان نقول
لو تم ان العين لا تنخلوع
عن الحركة والسكون
لكان قديما لانه

على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الا كوان * وتجددت عليها الا عصار
والازمان واما حدوثهما فلا تنهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة كما
فيها من الانتقال من حال الى حال تمتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة
فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل
للحركة بالضرورة وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يتنوع قدمه واما المقدمة الثانية فلان
مالا ينخلوع عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا
والحق ان الحركة كون أول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر
عند تجديد الا كوان بحسب الازمان واما على القول ببقائها فتبينه أيضا اشكال (قوله
فهو جائز الزوال)

يستدعي ان لا يكون
له كون أول ولا يكون
اكونه أول والا خلا
في أول كونه عن
الحركة والسكون
* لا يقال تخصيص
الكلام بالاجسام
المذكورة بقوت
اثبات حدوث جميع
الاعيان * لانا نقول
ما لم تعدد فيه الا كوان

لان مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بانه يرد على
ظاهريهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لا أنه يرد على تقدير حملهما
على ذلك وان دفع أيضا ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات
عن الآخر وان أراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير
واجب في الحركة والسكون ولا تصرح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات
أنه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجى بان
يكون محقق كل منهما في الخارج ممتازا عن الآخر فانه يلزم حينئذ ان يكون الشئ في
الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به أحد (قوله والحق ان
الحركة كون أول الخ) هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر الخ
(قوله وهذا ظاهر) أى كون هذين التعريفين صحيحا ظاهرا عند تجديد الا كوان بحسب

مستغن عن البيان والاولى أن يقال على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت فيها الا كوان والتوجيه
يقتضى تقديم الجواب الثاني لان في الاول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع في تأخير
الجواب الثاني دفع المنع بعد اتمام القبول (قوله واما حدوثهما فلا تنهما من الاعراض وهي غير باقية) الاولى وقد
ثبت حدوثهما وما ذكره عن عدم بقاءهما هو على مذهب الاشعري (قوله بقتضى المسبوقية) أى الزمانية بالغير
وهو الحال الاول وكون الحركة على التقضي يستلزم عدمها المتناهي لعدمها وكون السكون جائزا للزوال يتنافى
القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتي لا ينافى القدم وقوله وقد عرفت ان ما يجوز عدمه

ما عرف ان القدم

ينافي القدم لا منافاة

امكانه اياها (قوله وان

يتمتع وجود ممكن يقوم

بدانه) الواو حالية

فتمتنع ولا تخرج من

الطريق السوي وقد

قال بالنفوس اعبردة

بعض المتكلمين أيضا

كالغزالي وانا جعل

الشيء حدوثا ثابت

وجوده لان ما لم يثبت

لا يحتاج دليل على

وجوده القهاري وفيه

بحث فان ما لم يثبت

وجوده وان كان

لا يحتاج دليل على

لا بد من دعوى حدوثه

على تقدير تحققه والا

فلا يثبت ان الحدوث

للمالم هو انما يجوز ان

يكون القديم الآخر

الا ان يقال هذا لا يثبت

الا احتياج العلم الى

القديم وانما لا بد من

قديم يستند اليه

الحوادث وامانه

الواجب لذاته واحد

الى غير ذلك فله بحث

آخر فلا يضرب من هنا

فان سم بطلان تعدد

القدماء أو بطلان

تعدد الصانع ثم والا فلا

أبحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانما يتمتع وجود

ممكن بقسوم بدانه ولا يكون متحيزا أصلا كالمقول والنفوس المجردة التي تقول بها

فان قلت جوازده لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر * قلت جوازده

يستلزم سبق القدم لان القدم ينافي القدم مطائنا وبديهم المتصور (قوله لا دليل على

انحصار الاعيان)

الآيات على ما هو مذهب الشيخ الاشمري من عدم بقاء الاعراض ان حيا نثبت تحقق

الكون الاول والثاني وأما على القول ببقاء الا كون فبقية الشكل أيضا الا لا معنى حينئذ

لكون الا كون او لا وانه لا عدم تعددو المهم الا ان يفرض تعدد ما يحسب في الآيات

ولا يلزم انه ان احداث في مكان واستقر فيه آئين أن لا يكون كونه في الا ان الثاني

حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا او انه اذا انتقل الى مكان

واستقر فيه آئين يلزم أن يكون كونه في الا ان الثالث حركة لكونه كونا اول في المكان

الثاني ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الا كون يرد على قولهم

ان كون رأيضا او على تقدير عدم بقاءه يلزم أن لا يكون الحركة والسكون موجودين

اعدم اجماع لكونين في الوجود اللهم الا أن يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه

ولو على سبيل التعقيب (قوله ان قلت جوازده الخ) يعني ان ما ثبت قبل ان القدم ينافي

طريان القدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال جواز ان لا يخرج من القوة

الى الفعل فحينئذ يجوز ان يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائزا زوال

في نفسه فلا يلزم حدوثه (قوله قلت جوازده الخ) يعني ان جواز الزوال وانما يستلزم

طريان القدم عليه لكنه يستلزم سبق القدم عليه لان القدم ينافي طريان القدم مطابقا

أي بالفعل وبلا مكان لان القدم ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يتمتع عدمه

مطابقا وان كان غيره المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة أو بلا واسطة فلان

امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب أو امكان تخلف المعلول عن

علته التامة جواز زوال السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بعدم فيكون

حادثا وبه أي باستلزام جواز الزوال سبق القدم ثبت التصور أعني اثبات حدوث

السكون وان لم يستلزم طريان القدم ولا يخفى عليك ان هذا المعنى يتم فيكون

منافاة القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن زواله

أصلا أما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا يجوز ان

يكون عدمه متمنعا بالغير وممكنا بحسب الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قديمه يتمتع عدمه

بالذات

الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدلائل من الممكنات وهو
الاعيان المتحيزة والاعراض لان أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات
الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة
حدوثه ولا حدوث أضداده كالأعراض القائمة بالسموات من الاشكال
والامتدادات والاضواء والجواب ان هذا غير محل للغرض لان حدوث الاعيان

والاستدلال بان المجرد يشارك الباري تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر
فيلزم التركيب ليس بشيء اذا لا شترالك في العوارض سيما السلبية لا يستلزم
التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمي كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب
(قوله لان أدلة وجود المجردات غير تامة) كما ان أدلة نفيها كذلك منها ما سبق اتفاقا
ومنها ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه والا لجاز أن يكون محض تاجبال شاهقة لا راها
فانه سفسطة ويحاج بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم
على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد

(قوله لان حدوث
الاعيان

بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين انهم
اكتنه لم يثبت (قوله والاستدلال بان المجرد الخ) تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو
وجوده لشارك الباري في التجرد لكن التالي باطل فله مقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما
بطالان التالي فانه لو شارك كذا لمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم
الامكان وهو محال وتقرير الجواب اننا لا نسلم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه
مشاركة في العوارض السلبية اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض
خصوصا في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما
عداه بالذات مع شركة في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في أمر ذاتي فلا نسلم
ان ما به الامتياز أيضا ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز أن يكون بتعين عدمي خارج عن
حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون من ان تعين الواجب أمر عدمي كما بين في محله (قوله)
ومنها ما يقال ما لا دليل الخ (تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا
دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فبإبطال الدلائل الدالة
على وجودها واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز أن يكون محض تاجبال شاهقة لا
نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب اننا لا نسلم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم
وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه أعم فيجوز أن يكون الشيء متحققا
مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم (قوله على ان عدم الدليل الخ) حاصله ان

يستدعي حدوث الاعراض (٢٠٠) أى حدوث الاعيان التى ثبتت يكتفى فى حدوث اعراضها الثابتة وأما اعراض

أعيان لم تثبت بخارج عما نحن فيه لأن كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون ثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان ثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة الى حمل قوله حدوث الاعراض على حدوث باقى الاعراض (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة الخ) المراد بالخاصة المخصوصة الوقت المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود اشارة الى تعريف الازل وهما زمان لا أول له أو زمان غير متناه فى جانب الماضى وتقرير الاعتراض يمكن وجهين أحدهما منع ثبوت لزوم الحادث بل اللزوم ليس الاحداث غير متناهية ثبتت للعين الازل واحد

يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود فى أزمنة متدرة غير متناهية فى جانب الماضى وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لا بدليل عليه (قوله حدوث الاعراض) أى حدوث سائر الاعراض فحدث البعض دليل وحدث الآخر مدلول (قوله فلا يتصور رقة المطاق) يرد عليه ان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية فيأخذ من تلك الحثية حكمه كذلك يوجد فى ضمن جميع الجزئيات التى لا بداية لها فيأخذ أيضا حكمها أريد بقوله لا دليل على وجود اجردات انه لا دليل فى نفس الامر من عندنا لان عدم العلم لا يستلزم عدمه فى نفس الامر وان أريد انه لا دليل عندنا فسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز أن يكون موجودا فى نفس الامر فلا يكون اجردات مما لا دليل عليه فيجب نفيه (قوله وعدم حضور الجبال الشاهقة الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب عنه لانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والالكان العلم به استدلاليا (قوله حدوث سائر الاعراض) يعنى ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقى الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكن المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله فى الجميع (قوله فحدث الخ) أى اذا كان المراد حدوث باقى الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدث البعض الآخر مثلا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالأعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلول فلا مصادرة وعندى انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللزوم أن يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحدوث كالحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدثها دليل على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحدوث فاللزام ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحدوث (قوله ويرد عليه ان المطاق الخ) حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق منها فى كل زمان ولا بد منه جواب الشارح وبانيهما منع بطلان التالى يستدعي حدوث الحوادث بالنوع اذا

(قوله والجواب أنه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات)
 فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية واما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم تناهيها
 وما يقال ان هذا الجواب مبني على ابطال عدم تناهي ٢٠١ الجزئيات الموجودة يبرهان

التطبيق فلا يتحملة

سياق الكلام نعم يمكن

ابطال القدم بالنوع به

واعلم أنه لو كان

برهان التطبيق جاريا

في الامور المتعاقبة

لبطل الازل به وما

يقال ان المطلق

حادث بحدوث كل

جزئي ولا بداية

لوجوده باعتبار جميع

الجزئيات فهو قدم

وحدات ولا استحالة

في انصاف المطلق

بالمقالات فقيه أنه

لا بداية لوجود المطلق

فكيف يكون حادثا

بحدوث جزئي

لوجوده بداية وتنقض

هذا الجواب بنعيم

الجنان فانه غير متناه

مع تناهي كل نعيم

وأجيب بان معنى

عدم تناهي نعيم الجنان

أنه لا يتهي الى حد

وليس بشيء لان كل

ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة أخرى لا الى بداية
 وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما
 الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا
 يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزء من الجزئيات

ولا استحالة في انصاف المطلق بالمقالات بحسب الحيثيات وأيضا لو صح ما ذكره
 لزم أن لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي

اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق
 ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات أما اذا كانت الجزئيات
 غير متناهية في جانب الماضي فلا لان المطاق كما يوجد في ضمن كل جزئي لبداية في اخذ
 من تلك الحيثية أي من حيث تحققه في ضمنه حكم ذلك الجزئي أعني البداية كذلك
 يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها فيجب أن ياخذ بهذا الاعتبار
 حكمها أيضا أعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنية الماضية في
 ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى (قوله ولا استحالة في انصاف الخ)
 جواب سؤال مقدر كانه قيل انه يلزم حينئذ انصاف الواحد بالمتناهيين أعني البداية
 واللا بداية وهو باطل وحاصل الدفع ان انصاف المطاق بالمقالات جائز بحسب
 اختلاف الحيثيات والاعتبارات فان الحيوان متصف بالضحك والالضحك باعتبار
 الحيثيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا (قوله وأيضا لو صح الخ) نفى اجمالى
 وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد
 من الجزئيات نهاية المطاق وليس كذلك والالزم أن يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة
 ان كل جزئي يوجد منها متناهى فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لا
 تقولون به وما حررنا ظهر أن ما قبل ان قياس نعيم الجنان على الحركات الجزئية قياس مع
 الفارق لان الوجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها
 أنه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الوجود منها بالفعل
 ولو متعاقبة غير متناه ليس بشيء لان هذا الفرق لا يفيد في دفع التنقض المذكور كما لا يخفى

نعم لا يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضا والتنقض مواد غير متناهية اذ الطبيعة تتصف بكثير من الامور
 المتقابلة ولا يتصف جزئي من جزئياتها به ولا يذهب عليك ان منافاة القدم للعدم انما يتم في القديم بالشخص واما في
 القديم بالنوع فلا يمنع ان تنتهي افراده في الابد

(قوله الرابع أنه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام) وبرهان التطبيق يطله * ان قلت الاشتباه لا يختص بتجزئ الجسم بل يلزم تجزئ الجوهر أيضا بناء على هذا التفسير للحيز * قلت ان الجوهر لا سعة له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تناهي الجوهر وذكرا الجسم في تعريف الحيز عند المتكلمين قاصروا الصحيح ما يشغله الجسم أو الجوهر والقول بأن ذكر الجسم في التعريف لان الكلام في حيزه ففيه ان البحث لا يخص بالاجسام وأيضا قوله وتنفذ فيه ابعاده يوجب خروج حيز جسم مركب من جزئين لانه لا ينفذ فيه ابعاده لا ابعاده ولا يخفى ان ترتيب الابرادات يستدعي جعل هذا الابراد الثالث وجعل الابراد الثالث رابعا (قوله ولما ثبت ان العالم محدث) تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم واللاحق بكونه محكوما عليه وهو الموصوف بتد كرو ومحموله ٢٠٢ انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم والجوهر عينه فالإله

الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو ان سطح الباطن من الخاوي العاين للسطح الظاهر من المحوى والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتصور الذي يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع رجح أحد طرفي الممكن ان نظرا لان الامتناع ليس ضروريا بل يتوقف على اقامه البرهان على أن أحد طرفي الممكن يتنوع أن يكون أولى (قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى) أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء أصلا

والاصوب ان يحجب تناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق (قوله يشغله الجسم) خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم أو الجوهر

(قوله والاصوب ان يحجب الخ) أي ان يحجب عن السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحيز كمتناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار في الامور الموجودة متناهية سواء كانت متعاقبة أو مجتمع مرسية أو غير مرسية كما سيحكي ان شاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات متناهية لا بد ان يكون المطلق كذلك فيلزم حدوده قطعا (قوله خصه بالذكر) يعني خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيه والمنصود دفع كلامه لا بيان ماهية الحيز والافاهية الحيز ما يشغله الجسم أو الجوهر بخلاف المكان فانه

أن يحصل على المحدث ما يعينه وفي قوله ضرورة امتناع رجح أحد طرفي الممكن ان نظرا لان الامتناع ليس ضروريا بل يتوقف على اقامة البرهان على أن أحد طرفي الممكن يتنوع أن يكون أولى (قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى) لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام التضمير لان الكلام فيها سبق في العالم

باعتبار ما ثبت من أجزاءه وهما في العالم مطلقا وذكرا صيغة انفصال بين العلم والمتبدا لا يتضح وجهه لانه للفصل بين كون الخبر خيرا او بين كونه نعتا والعلم لا يصاحبه كونه نعتا وكونه لذلك قصر الشارح اسم تعالى بالمتفهمات السكينة التامة لان يوصفها او انما أدرج الذات لانها بما يطاق واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود بالذي يكون وجوده من ذاته تنبيه على زيادة وجوده كما هو المذهب (وقوله ولا يحتاج) اما بمعنى انه لا يحتاج وجوده الى شيء ايان يرجع ضمير يحتاج الى وجوده ولا يحتاج الى تفيد شيء بغيره لانه المراد بالشيء الموجود واحتياج وجوده الى ماهيته الموجوده به هذا الوجود لا الى موجوده فتنطق وجعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سبب الحاجة في الوجود وصفاته الموجوده فتنبه وعلم ان المراد بالذات الاو الشخص والذات الثاني الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لا من شخصه ولذلك لم يكتف بضمير الذات وفي

وصفه بواجب الوجود رد لله لا خدة المخالفين في وجوده تعالى قال في شرح المقاصد خالفت المذاهب في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بوجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتفانيات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والا مكان فهو متعال عن أن يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء في انه هذان بين البطلان هذا أقول كأنهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العارضة في حد ذاتها عن جميع الصفات مبدأ للكل (قوله اذ لو كان جائز الوجود) الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعى لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غير ذلك لم يرد هذا ويمكن دفعه بان كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند التكلم لان العينية ليست لذاته والا لكان عيناً في الممكن فهو غيره يكون ممكناً ومحصلاً ٢٠٣ الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخل في

اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثاً للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع

(قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم) اقلت ان الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليس من جملة العالم قلت هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى

ما يشغله الجسم فقط (قوله ان قلت الصفة وكذا الخ) منع للملازمة وحاصله أن لا نسلم أنه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وإنما يلزم ذلك لو كان مغايراً للواجب لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى أو مجموع ذات الواجب وصفته فان كلاهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليس من جملة العالم اقدم كونه ما سوى الله تعالى أما الصفة فظاهرة وأما المجموع فلا يثبت الا الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع أيضاً غيرهما ولا يثبت الا الذات والصفة (قوله قلت هذا لا يضرنا الخ) يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايراً للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى أعني اثبات وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء انتهى سلسلة الحوادث إليه أو الى صفة أو الى مجموعهما ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات

الكان داخل في العالم والتالي باطل لانه لو كان داخل في العالم لم يكن محدثاً للعالم والمفروض خلافه ولا نه لا يصلح علماً على وجود المبدأ وما هو كذلك غير داخل في العالم فقوله على ان علاوة والشائع فيها على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان أراد بقوله فلم يصلح محدثاً للعالم انه لم يصلح محدثاً لجميع العالم فسلم لكن التالي ليس

خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثاً لحدثات العالم فيجوز أن يكون من العالم ولا يكون حادثاً ولا يكون مبدأ لما هو حادث منه وان أراد انه لم يصلح محدثاً لما سواه من العالم فاللازمة ممنوعة قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائز الوجود وليس من العالم ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخل في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليها ما سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لا ما قيل انه لا يضر لان فيه تسليم الدعوى واعترافاً بوجود الواجب لان المنع يستلزم ما هو مسلم عند المستدل دون المانع للزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله اسم جميع ما يصلح علماً على وجوده بحث لانه ان أراد بالجميع الكل الا فرادى فمتنوع ان معلق يرد انه ليس اسم الكل شخص كما مر وان أراد المتبادر من الجميع فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسماله ولان العالم اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم ان لا يكون المبدأ

وكلامنا في الجائز المبين لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدئاه

محال (قوله وكلامنا في الجائز المبين الخ) أي المتصور بالنسبة في قولنا ان لو كان جائز الوجود الجائز المبين والمفاد للواجب ولا شك في صحة الملازمة حينئذ بقوله هذا لا ينضّر نادفع مادة النقص وقوله وكلامنا الخ تحرير روايات للملازمة المتنوعة فهذا من تنمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يأت بشئ لعدم استتماله في الجواب وأجاب بعض الافاضل باننا لا نسلم كونها مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بإمكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى أقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا تخلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال أو واجبة لذاتها ولا غيرها على ما ينبغي فمن ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وحاشا ان يرد باننا لا نسلم انه اذا لم يكن محدثا للعالم واجب الوجود انه لم يكن ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون الواجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشى على ان هذا في الحقيقة قول بإمكان الصفات كما لا يخفى واما ذكرنا يظهر أيضا ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله ان لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات الجائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليها ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه حينئذ يرد المنع المذكور باننا لا نسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات الجائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المتصور نفي كون الذات الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك (قوله لكن يرد عليه الخ) يعني ان اردنا بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائدية بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اردنا بمطلق العالم منعنا الكبرى المأول عليها بالافاء في قوله فلم يصلح محدثا للعالم أي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا لجميعه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد منه من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء لنفسه وأشار المحشى الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والتعصر على انه منع للشرطية الاولى او الثانية بتصير فلا تكن من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتمام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب

داخلا فيه لكن
تصير الملازمة حينئذ
متنوعة اذ يجوز ان
يكون جائز الوجود
ولا يكون داخلا في
العالم لعدم كونه علما
على وجود مبدئه وما
يقال ان الصفات
تصلح لان تجعل علما
على وجود الواجب
ومنه جملة جميع
ما يصلح علما على
وجود المبدأ مع انهم لم
يدخل في العالم هذين
اذلا معنى اسكون
الصفة علما لذات
اذلا يمكن ان يصدق
ثبوت الصفة لا بعد
التصديق بثبوت
محاله فتأمل

ما يصلح علما على وجود مبدىء له

وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح (قوله ما يصلح علما) أى سلامة ودليلا على وجود مبدىء له

بان هذا المنع لا يضر نالانه اذا كان جائزا للوجود يجب انتم اؤه الى الواجب لا مكانه فثبت
الواجب لان مقصود الحشى ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه
جائزا للوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك وما ذكره الحبيب استدلال
بطريق الامكان ولا كلام فى سلامته وعدم وور ود المنع عليه وأجاب بعض الفضلاء
بان كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم أما وجوده فلان علة الوجود لا
يكون معدوما بالاتفاق وأما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان
هذا ما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونته خراط القناد (قوله وحمل المحدث الخ)
يعنى ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثانى وحمل المحدث فى قوله والمحدث
للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات أى ما
يكون مخرجاً من العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره أصلاً للعالم هو الذات الواجب
لوجوده اذ لو كان جائزا للوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصح محذبا بالذات لشيء عنه
لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجيح الخ صريح
فى ان المراد هو انه لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات أو بالغير
لانه الضرورى وأما انه لا بد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلا لانه مبني على
بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكر لكفى ان يقال لو كان جائزا للوجود لم يصلح
محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال عائد
الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الخ هذا تقرير كلام الحشى على ما سمعته
من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل
الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بدورها اذ يصير المعنى ان الموجد المستغنى عن الغير هو الذات
الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطالبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال
الفاضل الجلبى يعنى حمل المحدث فى قوله والعالم بجميع أجزائه محدث على المحدث
بالذات فيصير محصور الاستدلال أنه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائزا
لوجوده محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذى ثبت حدوثه الذاتى فلم يصلح محدثا
لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المبين للواجب يجب ان يكون
من العالم الحادث بالذات سواء كان دنا زمانيا أو قديما مما لا يساعده كلام
الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد

(قوله وقريب من هذا ما يقال ان مبدئ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا
 هذا) المشار اليه هو
 من قبل العلاقة اذ
 لا قرب بين العلاقة
 وما يقال بل لا مناسبة
 بينهما فالاقرب
 وقريب من ذلك
 والفرق ان هذا
 استدلال بالحادث
 على المحدث وما يقال
 استدلال من الممكن
 على الواجب ولا يخفى
 ان ما يقال أسبق لانه
 من الحكيم السابق
 على المتكلم فالظاهر
 وهذا قريب مما يقال
 وان ورد ما ذكرنا
 من البحث على هذا
 دون ما يقال تنع كونه
 قريبا واعلم ان كون
 محدث أو ممكن من جملة
 الشيء لا يصلح أن
 يكون علة له مبني على
 دعوى ان علة الكل
 يجب أن تكون علة
 لكل جزء وبتعلق به
 اجزاء كثيرة لا يحتملها
 المتنام (قوله وقد يتوهم
 ان هذا دليل على
 وجود الصانع

وقريب من هذا ما يقال ان مبدئ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا
 لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئا لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع
 والشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدئا ومعلوم ان لا يكون حيثئذ من العالم فيلزم
 التناقض (قوله وقريب من هذا الخ) الاول طريقة حدوث والثاني طريقة الامكان
 بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى
 كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث
 التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما
 عند المتكلمين فالحدث ما لو جوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم والتقديم بخلافه
 فالوجوب المذكور ليس بصحيح لانه مما لا يساعده كلام الشارح (قوله والشيء
 لا يدل على نفسه الخ) يعني لو كان جائزا لوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة
 يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود
 المبدأ لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبدأ اذ الشيء لا يكون دليلا على نفسه فلا
 يكون مبدئا ومعلوم ان لا يكون حيثئذ أي حين عدم دلالة على نفسه من العالم
 واذا لم يكن من العدم لم يكن مبدئا على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان جائزا
 لوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدئا ان لا يكون مبدئا وان يكون من العالم
 وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون حيثئذ من العالم
 انه لا يكون حين كونه مبدئا ومعلوم ان لا يكون من العالم الذي هو علامة ودليل وان لم يكن من
 العالم لا يكون مبدئا وقد كان حين كونه مبدئا ومعلوم ان لا يكون من العالم الذي هو علامة ودليل
 فيلزم حين كونه مبدئا ان لا يكون مبدئا وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض
 فلا يكون مبدئا ومعلوم ان لا يكون من العالم وعندى ان الاول أظهر وأقرب الى الفهم وقد وقع في
 بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون أو التماسا للمعنى انه اذا لم يدل على نفسه
 يلزم أن لا يكون مبدئا له وان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض
 لفرض كونه مبدئا ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للتديد لتحقق لزوم كلا
 الامرين فلا فائدة في ايراد كلمة أو حيثئذ في اللازم الثاني وتركه في الاول (قوله
 الاول طريقة حدوث الخ) حاصل الاول ان مبدئا العالم لو كان جائزا لوجود لكان
 من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدئا له والا لكان الشيء علة لنفسه لكونه
 محدثا ومحصل الثاني ان مبدئا الممكنات لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم

من غير افتقار الى ابطال التسلسل) فيه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور
أيضا كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى ابطال التسلسل ويعتذر عن مثله بوجهين أحدهما ان الدور
يستلزم التسلسل اذ طرف الدور يتمدد بالاعتبار لا الى نهاية الموقوف عليه غير الموقوف فنفس الشيء من حيث
انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه فيترتب خموس غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور أعم مما هو لازم
الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو ٢٠٧ حقه في حواشي شرح المطالع

فارجع اليه على

ان هذا التسلسل في

الامور الاعتبارية

وليس باطلا وانها

ان ذكر التسلسل

يذكر الدور لانها

يذكر ان معاقا كفى

بالشد كير عن الذ كر

وبهذا تبين ان قول

الشارح بل هو اشارة

الى أحد أدلة بطلان

التسلسل يتضمن

الاشارة الى دليل

بطلان الدور أيضا فمن

قال اعلم انه يمكن أن

يستدل بهذا الدليل

على بطلان الدور

أيضا بان يقال مجموع

الموقوفين ممكن فعلته

اما نفسه أو جزؤه واما

باطلان أو خارج وهو

علة البعض فينقطع

التوقف عنده فلا دور

من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان
التسلسل وهو انه لو ثبتت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لا تحتاج الى علة

ووجه القرب ظاهر (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة
لدليل على وجه ينتج بطلانه فانتمسك بأحد أدلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد
ان الافتقار غير الاستلزام وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلناه (قوله
وليس كذلك) لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب

يصلح مبدأ لها (قوله ووجه القرب ظاهر) اذ لا فرق بينهما الا بحسب الحدوث
والامكان لكن الثاني أقوى على ما بين في موضعه (قوله ابطال التسلسل الخ) يعني
معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه أولا واذا كان معنى
الابطال ما ذكر أعني اقامة دليل ينتج الخ فالتمسك في اثبات الواجب بأحد أدلة بطلان
التسلسل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقار الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة
دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محمول قول الشارح وقد يتوهم ان هذا دليل
الخ انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان
التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة أدلة بطلان التسلسل فالافتقار في اثبات
الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير
افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح
بقوله بل هو اشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم وينتج
ابطال التسلسل لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعى هذا ان
هذا الدليل اذا كان اشارة الى أحد أدلة اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه
افتقار الى ابطاله (قوله وفي قوله ابطال التسلسل الخ) يعني في اختيار الشارح لنظ

لم يرد الا على تفصيل ما أجمله الشارح (قوله وليس كذلك) بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل) أو رد عليه ان
ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الا تقطاع فبضم مقدمات أخرى وهي أن يقال ذلك الخارج
لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب مغلولاً ودخول ما فرض خارجا
فظهر ان أمر الافتقار بالعكس هذا أقول فرق بين ثبوت الواجب والصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب
الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصانع أو بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات بأسرها الى الصانع أن يكون
الصانع لكل ممكن واجبا كذلك انما يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز أن

يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التسلسل انما ثبت كون مبدا كل ممكن الواجب بان يجب انتهاء سلسلة
الصنع الى الواجب واعلم ٢٠٨ ان هذا المقام ليس الاماثل الصانع للممكنات سواء كان متعددا

وهي لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها الاستحالة كون الشيء علة لنفسه واعلم بل
خارجا عنها

يتم مجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الاقطاع فيضم مقدمات أخرى وهي ان يقال
ذلك الخارج لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة والا يلزم كون

الا بطل في قوله بل هو اشارة الى احدى أدلة ابطال التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة
الى ان معنى الا بطل اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على
بطلان التسلسل لا تصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد
أدلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساد هذه لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل
على اثبات الواجب نعم انه واحد من أدلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم التصادم
المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من أدلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان
عبارة صريحة في أنه اشارة الى احدى أدلة ابطال التسلسل ولا يخفى ان كون هذا الدليل
مقاما على اثبات الواجب لا ينافي كونه اشارة الى دليل أقيم على بطلان التسلسل بل انما
ينافيه كون نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لا نقول ليس مراد الشارح من ايراد
لفظ الاشارة أنه ليس من أدلة بطلان التسلسل وأنه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل
حينئذ مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار الى كون هذا الدليل اشارة واعلم
الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده أنه واحد من أدلة ابطال
التسلسل الا أنه أو رد لفظ الاشارة لأنه ليس صريحاً في ابطال التسلسل اذ لم يقل عليه
بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى أنه حينئذ يلزم التصادم على تقدير
حمل الا بطل على اقامة الدليل على البطلان هذا واضح ان معنى الا بطل اقامة الدليل
على البطلان كما تشهد به النظرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احدى أدلة
ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان قال لا يراد المذكور في غاية
القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام (قوله يتم مجرد خروج العلة الخ)
يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان تكون علة نفسها ولا بعضها بل يجب أن تكون
خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا
موجود سوى الواجب والممكن (قوله وأما اقطاعها الخ) أي وأما اقطاع تلك السلسلة

أو واحدا بالاختيار
أو بالاجاب بواسطة
في البعض أو بلا
واسطة في الجميع
ولكل من اثبات
الوحدة والاختيار
ونفي الواسطة مقام
وبعض هذه الامور
انما ثبت باعتبار انه
اللاحق والاول
بالصانع لا يتوقف
وجود الممكن عليه
(قوله وهي لا يجوز ان
تكون نفسها ولا
بعضها لا استحالة كون
الشيء علة لنفسه)
عذا يبطل كون العلة
نفسها وهو ظاهر
وكونها بعضها أيضا
لانه اذا كان علة
للسلسلة كانت علة
لكل بعض منها لان
علة الجميع ليس الا علة
الاجزاء ومنها نفسه
وكذا قوله لعلمه
لانه اذا كان البعض
علة لكل بعض كان

علة لعلمه واذا كانت النفس علة كان علة لكل
بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض فتكون السلسلة علة لنفسها ولعلمها التي هي اجزائها ومما يلزم على تقدير
كون العلة نفسها أو بعضها انوار العلة على معلول واحد وبطلان التسلسل لانه اذا كان المجموع أو البعض علة

لكل بعض تنقطع السلسلة لا محالة (قوله فتكون واجبا وتنقطع السلسلة) وذلك لان الواجب انما يكون علة للجميع
اذا كان علة لكل جزء فتقطع السلسلة والمشهور في بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب أن تكون علة لشيء من
الاجزاء وذلك الجزء يجب أن لا يكون معلولا لجزء آخر من السلسلة لا متناع ٢٠٩ اجتماع العلتين اذا الكلام

في المستقل بالفاعلية
هذا ولا يخفى انه حينئذ

يوجب ذلك الجزء

المعلول انقطاع سلسلة

الممكنات وهو

خلاف المقروض

كما ان الواجب يوجب

انقطاع سلسلة العلل

ويمكن ابطال التسلسل

بانه لو كان التسلسل

لاحتاج السلسلة الى

علة والتالي باطل لانه

لا يجوز أن تكون

العلة نفسها ولا جزأها

ولا خارجها لان علة

السلسلة علة كل

جزء وذلك لا يوجب

بطلان السلسلة وتوارد

العتين * فان قلت

هذا الدليل منقوض

بمجموع الممكنات

والواجب فان الجميع

محتاج لا مكانه الى

علة مع ان علة ليست

الاجزاء * قلت الجميع

فتكون واجبا وتنقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان يفرض من

الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس واعلم انه يمكن

أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما

نفسه أو جزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة لبعض فينقطع التوقف عنده فلا دور

(قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) البرهان السابق يبطل التسلسل في جانب

وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات أخرى الى الدليل المذكور وهي أن

يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة

للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في أثناءها فلا

يخلو اما أن يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب أو علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم

أن يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد

العتين المستقيمتين على معلول واحد والكل باطل فنعين أن يكون ذلك البعض نهاية

سلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا فظهر ان في تقرير الحشوية نصا ناكما

لا يخفى (قوله فظهر الخ) أي فظهر بما ذكرنا ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات

الواجب ضرورة كونه دليلا مقدمة من مقدمات دليلة فيكون امر الافتقار بالعكس

لا كما زعمه الشارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل (قوله

واعلم انه يمكن الخ) انما ترك الشارح ذكر ما لان التسلسل لازم للدور وبطلان

اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكرا معا فذكر أحدهما مشعر بذكر

الآخر (قوله وهما باطلان) لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه واملته فانه اذا كان

المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزئين اللذين هما علة للمجموع

فيكون علة لنفسه واملته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون

علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه

وفي هذا المقام اباحت كثيرة لا يليق المقام ايرادها (قوله فينقطع التوقف الخ) لعدم

توقف ذلك الخارج على واحد منهما (قوله البرهان السابق الخ) اذ حاصله ان سلسلة

(١٤ عقائد)

من الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف

الجميع من الواجب والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة لبعض والتام ان يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء

جواز أن تكون علة الكل مجموع أمور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الكل وبمجموع الامور

يحصل الكل (قوله ومن مشهور الادلة) الظاهر من مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة

وهذا الدليل هو العمدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بالتسلسل من جانب الماهية بخلاف الدليل السابق
قوله وهو ان يفرض من المعلول ٢١٠ الاخير قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل

شئ متناه يفسد به
الوجود عند المتكلم
سواء كان بينهما ترتيب
طبيعي كالعدل
والمعلولات أو وضعي
كلابعاد مجتمعة أو
غير مجتمعة كالدورات
الفلكية أو لم يكن
ترتيب كالفوس
الناطقة المفارقة وإنما
قيده بالمفارقة لان
المتعلقة بالابدان
متناهية لتناهي الابدان
اذ لو لم تنناه لزعم عدم
تناهي الابدان واعلم
أن الغرض من المعلول
الاخير قول على
سبيل التمثيل أيضا
من حيث انه لا يجري
في تطبيق بعدين غير
متناهيين وفي ابطال
سلسلة لأول ولا
آخر لها وطريق
ابطالها أن يفرض
سلسلة من مبدأ معين
لا الى نهاية في كل
جانب وتطبق على
أقل منها أو أكثر

المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق
الجملة بان تجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني الثاني وهلم
العمل فقط وهي لا تكون الاجتماعية وهذا البرهان يعم جانب العمل والمعلولات
المجتمعة أو المتعاقبة وبه يطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة أيضا لانها مرتبة
المعلولات لا بد لها من عل خارجة فتنتهي السلسلة عندها وأما بطلان عدم تناهي
المعلولات فلا يدل عليه (قوله وهي لا تكون الخ) يعني ان العمل لا تكون الاجتماعية لان
الكلام في العمل الموحدة وهي ما يجب اجتماعها مع المعلول فحينئذ يكون لدليل المذكور
مختصا بالامور الاجتماعية أيضا (قوله وهذا البرهان الخ) اي برهان التطبيق بباطل التسلسل
في جانبي العمل والمعلولات الاجتماعية في الوجود اما مرتبة طبيعيا كما في سلسلة العمل
والمعلولات أو وضعيا كما في الابدان أو غير مرتبة كما في النفوس أو المتعاقبة كالحركات
الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشتراط الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم
فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع (قوله وبه يطل عدم تناهي النفوس الناطقة الخ) أي
برهان التطبيق يطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن
تبعه حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالوجود وأفرادها المتعاقبة أزلا وأبدا حادثة
بحدوث الابدان التي هي شروط فيضائها من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير
متناهية بل لا تناهي للابدان التي أفاضت عليها الاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية
التي هي لا تناهي ولا استحالة في عدم تناهيها أما الابدان فلانها متعاقبة على حسب
تعاقب الحركات وأما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع
الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعي ولا وضعي وإنما قيد
بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده أيضا لتناهي الابدان ضرورة
تناهي الابدان (قوله لانها مرتبة الخ) دليل لقوله وبه يطل يعني برهان التطبيق يطل
عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جريانها أيضا كما
ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها
الى الازمنة التي حدثت فيها الترتيب تلك الازمنة فتقول لو كانت النفوس الناطقة غير
متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما
حدثت في الامس كذلك ثم تطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل

بواحد (قوله ثم تطبق الجملة بان تجعل

الاول من الجملة الاولى) لا يمكن تطبيق واحد واحد لغاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد في تمام الاحاديان

جزء

جرا فان كان بآراء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بآرائه شي من الثانية فتقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنامي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهي بالضرورة وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهي محض

بحسب اضافتها الى ازمة حدوثها وما ذكره بعض الافاضل من انها قد يحدث منها جملة في زمان واخرى اقل أو أكثر في آخر وقد تحدث آحاد منها في ازمة مترتبة فلا ينطبق بمجرد ترتيب اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة ولو متفاوتة اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية بتناهي الابدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفوس (قوله فيما دخل تحت الوجود)

جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيهما (قوله وما ذكره بعض الافاضل الخ) يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمة المتعقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمة المترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد تحدث جملة من النفوس في زمان وجملة أخرى أقل من الاولى أو أكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد تحدث آحاد النفوس في ازمة مترتبة لتحقيق آحاد الابدان فيها فينتد لا يحصل الانطباق في افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي قل أو أكثر فيكون في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المترتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيهما متناهية لتناهي الابعاد التي يشغلها الابدان في انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالنبي مائة عام لان لقائل يحدث النفس قبل البدن بمضى الماين وهم لا يقولون بعدم تناهيهما قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص مع عدم تناهيهما وبرهان التطبيق على الوجه الذي نره المحشى لا يبطل عدم تناهيهما على هذا المذهب انتهى أقول القائل بقدمها بالشخص

يجعل المبدأ بآراء المبدأ
فيقع كل واحد من
آحاد السلسلتين بآراء
واحد لكن ذلك
لا يظهر الا في الامور
المرتبة

أى فى الجملة ولو متعاقبة فيه فيجرى فى مثل الحركات الفلكية

أفلاطون ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيهما والتأثر بقدميهما بالنوع مع عدم تناهيهما
بإفرادها المتعاقبة بمتعاقب الأبدان هو أرسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مر والتول بقدميهما
الشخص مع عدم تناهيهما لم ينقل عن أحد من الحكماء فى الكتب المشهورة اللهم إلا أن
يكون مذهباً مرجوحاً لا يعاب به (قوله أى فى الجملة) سواء كانت مجموعة مترتبة أو غير
مترتبة أو متعاقبة هذا عند المتكلمين وأما عند الحكماء فلا يجرى إلا فى الموجودات
المجموعة المترتبة قالوا إذا كانت الآحاد موجودة فى نفس الأمر معاً وكان بينهما ترتيب
فأجعل الأول من إحدى الجملةين بإزاء الأول من الجملة الأخرى كان الثانى بإزاء
الثانى وهكذا ويتم التطبيق وإذا لم تكن موجودة معاً لم يتم لأن الأمور المتعاقبة معدومة
لا يوجد منها فى كل زمان إلا واحد وفى كل زمان يفرض التطبيق لا يمكن
إلا باعتبار فرض وجود الآحاد فلا تطابق فيما بحسب نفس الأمر فيقطع
بإتقطاع الاعتبار وكذا الأمور الموجودة المجموعة الغير المترتبة إذا يلزم
من كون الأول بإزاء الأول كون الثانى بإزاء الثانى وهكذا إذا لوحظ
كل واحد من الأولى واعتبر بإزاء كل واحد من الأخرى لكن
استحضار النفس مآلاتها بقوله من مصلية محال فيقطع بإتقطاع الاعتبار واستوضح
ذلك بتوهم التطبيق بين الجبلين الممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فإن فى الأول
إذا طبق أول أحدهما بأول الآخر كان كافياً فى وقوع أجزاء كل منهما بمئة أجزأ
الأخرى بخلاف الحصى فإنه لا بد فى تطبيقهما من اعتبار التفصيل وإلّا يفرض على
المتكلمون بأنه لا يخفى ما أن يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد منفصلة وجعل كل
جزء من أحدهما بإزاء جزء آخر أو يكفى ملاحظة وقوع أجزاء أحدهما بإزاء أجزاء
الأخرى على سبيل الإجمال فإن كان الأول يلزم أن لا يجرى فى الأمور المترتبة لأن
الذهن لا يقدّر على ملاحظة الأمور الغير المنتهية مفصلاً سواء كانت مجموعة أولاً وأيضاً
التطبيق بهذا الوجه يتم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيصه بالموجودات وإن كان الثانى
فيومتحقق فى الأمور المتعاقبة أيضاً إذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملةين بملاحظة
أجزاءها بما أن يقع بإزاء كل جزء من أحدهما جزء من الأخرى أولاً يقع فعلى الأول
يلزم التساوى وعلى الثانى يلزم التناهى (قوله فيجرى فى الحركات الفلكية) هذا
على مذهب المتكلمين ظاهر قائلها أن كوانات متعددة وجود كل مسبق بعدم الآخر
وأما على تحقيق مذهب الحكماء من الحركة القديمة عندهم أعني الحركة بمعنى التوس

فانه ينقطع بانقطاع الوهم

(قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم) فان الذهن لا يقدر على غير ملاحظة المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينتهط في حد ما البتة ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير أيضا لان كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا لا الى حد يكون متناهي دائما ونظيره نعيم الجنان هذا

بين المبدأ والمنهى أمر واحد عارض للافلاك مستمر من الازال الى الابد لا تعدد فيه أصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه أمر موجود لا وجود له عندهم أصلا (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم الخ) يعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية لان في جريانها لا بد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر أو تساوي ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق الا بملاحظة متناهيها بالاحاطة الاجمالية لا تكون الا آحاد حاصلة فيها الوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعاقب بها والذهن لا يقدر على استحضار ما لا يتناهيه من مفعول لا فينتهط ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفي في اتمام الدليل حكم العقل بانه لا بد من أن يقع بازاء جزء من هذه بجزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل أن يفرض ذلك في ملاحظة الآحاد في حد فينقطع الكل على سبيل الاجمال وان لم يكن ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين لا بد أن تكون موجودة لتكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع آحاد كل منهما بازاء الاخرى أمرا ممكنا فيظهر من فرض وقوعه الخاف تأمل في هذا المدام فانه من مزلق الاقدام (قوله ولو سلم عدم الانقطاع الخ) أي ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان تكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالاحاطة على سبيل التعاقب يكون متناهي دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهي (قوله ونظيره نعيم الجنان) لان

(قوله فلا يرد النقض بمراتب العدد) قيل يمكن أنعام النقض بالنسبة إلى علمه تعالى الشامل لمراتب الأعداد
المتناهية منفصلة ونسبة الانطباق بين الجمادين وفيه أن علمه الشامل إنما يشمل ما لا يتتبع العلم به كما أن قدرته الشا
ملا تشمل ما لا يتتبع وجوده وامكان تعلق العلم منصفة بمراتب الغير المتناهية ممنوع وبهذا اندفع ما ذكره الامام
المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من
شيء أمكنه أن يعلم كونه عالما ٢١٤ فإذا ثبت هذا فلا يمكن وجب أن يكون حاصلا بالفعل في حق

ولا يرد النقض بمراتب العدد بان يطبق جملتان احدهما من احوالها الى نهاية والثانية
من الاخرى لا الى نهاية ولا بمعلومات الله ومقدوراته فان الاولى أكثر من الثانية
لا تنهاهما وذلك لان معنى لا تنهاى الاعداد والمعلومات والمقدورات أنها لا تنهى
حدوا احدا لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان مالا نهاية تدخل تحت الوجود فانه محال
لكن بشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الأعداد الغير المتناهية داخل
تحت علمه تعالى الشامل منفصلة ونسبة الانطباق بين الاثنين معلومة تعالى كذا
فقال (قوله فان الاولى أكثر من الثانية) لان القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم
يتعلق بالمتنوعات أيضا (قوله وذلك لان معنى لا تنهاى الاعداد) توضيحه ان التناهي
وعدمه فرع الوجود ولولدهما وليس الموجود من الأعداد والمعلومات والمقدورات
الا قدر امتناها

معنى لا تنهاى على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع
الموجود منه يكون متناهي دائما (قوله لكن بشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشا
حاصله ان مراتب الأعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى
سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والمتنوع فملى تدبير التطبيق يلزم تنهاى ما لا
متناهي في الوجود العلمى له تعالى هذا خلاف (قوله فامل) نقل عنه وجه التامل
علمه الشامل إنما يشمل ما لا يتتبع العلم به كما أن قدرته الشاملة إنما تشمل ما لا
وجوده وامكان تعلق العلم بمراتب الغير المتناهية منفصلة ممنوع انتهى فان قيل في
الجهل على الله تعالى قلت الجليل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم
القدرة بما يصح أن تتعلق به فامل (قوله وتوضيحه الخ) أى توضيح عدم ورود النقض

تعالى لكونه منها
عن طبيعة القوة
والامكان وعلى هذا
القدر في سبب جانه
عالم بالشيء وبكونه
بذلك وكذا في المراتب
التي لا تنهى الى
ملا نهاية له فقد
حتمت هناك
مراتب غير متناهية
وهي مرتبة بالطبع
وهي سرها موجودة
دفعه واحدة فهنا
تمشى قوى على قولكم
الانسان في الاسباب
والنسبيات محال
ودفع ما ذكره الامام
نارة بان العلوم
لكنها اضافات
أمور اعتبارية وتارة
بان علمه تعالى

بماه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى (قوله فان
الاولى أكثر من الثانية مع لا تنهاى) فيه ان الزيادة على ما فرض غير متناه غير متناه لا يوجب تنهاى كل شيء
على ان زيادة المعلومات يجوز أن يكون غير متناه فلا نقض بعدم تنهاى المعلومات لانه اذا طبق المقدورات
المعلومات لا يوجب ذلك تنهاى المعلومات إنما يوجب لو زادت علمها بمتناه الا أن يقال المتصور انه يلزم تد
امتدورات مع انها غير متناهية عندهم والا وجه أن يطبق جملة المعلومات على جملة منها أنقص من الجملة الا
متناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تنهاى مع انهم ذهبوا الى لا تنهاى مع ما ذكره

وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية

لا بمعنى ان ما لا نهاية
له يدخل في الوجود
انما يظهر في المقدور
اما في المعلوم فلا لان
المعلومات الغير المتناهية
ليست بموجودات
لعدم القول بالوجود
الذهني ولو اعتبر عدم
التناهي باعتبار العلوم
ففيه ان المعلوم
اضافات ولو سلم انه
صفة حقيقية فلا تعدد
في علمه تعالى انما
التعدد في اضافته الى
المعلومات

على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك الخ ان
التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن قال شيء
بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فلا اعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع
النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا لا متناهيا والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا
متناهيا أما في الذهن فلا نه لا يقدر على استحصال ما لا يتناهي وأما في الخارج فلان كل
ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق ههنا لعدم كونها غير
متناهية حتى تفرض الجملة وان يلزم تناهي ما لا يتناهي قال بعض المتصلا كون
التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه وأيضا ان الاعداد من
الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه أقول الجواب عن الاول
ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس بمعنى الإيجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكية
الذين لا يتصف بشيء منهما الواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم والملكية
يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد
عندهم من الامور الاعتبارية وأما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم
الترتيب بينها لا لعدم الوجود بناء على ما قالوا من أنه لا شيء من المراتب جزءا فوقه بل
كل مرتبة مركبة من وحدات يبلغها تلك المرتبة بل على ما قلنا كلام السيد السند
في شرح المواقف على ان المحقق الدواني ذكر في حواشي التجريد ان الاعداد من
الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من أقسام الكم باعتبار فرض
وجودها (قوله وما يقال من انها غير متناهية الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل اذا لم تكن
الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشيء من التقديرين فما معنى عدم
تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق التناهي واللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت
بأسرها لكانت غير متناهية قال بعض المتصلا عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم
الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل
والا يلزم الجهل أقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى
حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل
من غير ان يتوقف على أمر لكن تلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي
واللاتناهي لكونها ما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهي انما هو باعتبار
انها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت بأسرها لكانت غير

(قوله يعني ان صانع العالم واحد) الانسب يعني ان يحدث العالم واحد * فان قلت ان واجب يعني ان خالق العالم واحد وكذا في قول المصنف المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع * قلت هذا من اطلاق اللفظ على اعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فلا ينتهي ذكر الصفات لا يثبت وما لا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه والتوفيق في اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده محتمل أن يكون صفات الله ويحتمل أن يكون نظائره اخبار المحدث ولقد أشار الشارح الى الثاني وقد أصاب لان كل منهما عقيدة كلامية تستدعي كلاما تاما لا فادته فلا يناسب أن يجعل المجموع حكما واحدا (قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة) قيل أشار ان دفع توهم استدراك بناء على ان لفظة الله لكونه اسما جزئي حقيقي لا يحتمل غير الوحدة ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات وهذا الوجه مع دفعه آت في قل هو الله أحد هذا وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب ٢١٦ الوجود بل في المعبودية لا أن يقال ان من يعبد غيره تعالى نزل مغرلة من

اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبد والاولى ان المراد بالوحدة في الآية الوحدة في استحقاق العبادة * فان قلت هو تعالى واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود * قلت هذا مسألة التوحيد بعد اثبات

(الواحد) يعني ان صانع العالم واحد فلا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين بمراد ان التمايز المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لتسدتا وتريرا انه

(قوله يعني ان صانع العالم اتم)

متناهية ولا شك أنه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود الوجود العلمي فيلزم تناهيه او قد مر الجواب عنه انه يجوز ان يكون تعلق العلم به على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل محتجج الوقوع فيكون متناهيا بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الاتهاء الى حد على اطلاقه

الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر اما التوحيد فيما عداه فله غير

أمكنة أخرى ولذا لم يلتفت أيضا الى جملة على الوحدة في صفة الاحداث رد اعلى من اعتقد كون العبادة خالصة لا فعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالف عالم الكون واتساده (قوله والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمايز) سمي به لانه مبني على فرض التمايز أولا نه يستلزم تمايز لاهين عن الالهية ولا يخفى ان ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على أكثر من واحد الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع (قوله المشار الى بقوله تعالى) أراد أن المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمايز المشار اليه فجعل الاشارة اليه أيضا مشهورا ووجه الاشارة ما أشار اليه بقوله لا يقال الملازمة قطعية اسخ ونبه باستاده الى المشهور على انه غير مرضي لانه يتجه عليه ما ذكر وجعله مشارا اليه لان ظاهر النظم لا يطابقه وقوله واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لتسدتا حاجة اقتضاء توجيهه للاية على خلاف المشهور حفظ الظاهر النظم ولا مخالفة بين جمل الاية اشارة الى البرهان وبين جعله احد اقناعية وقوله وتقريره أي تقرير البرهان المشار اليه ولا يرد ان الملازمة حيث ذقت قطعية لما عرفت

فيه إشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى علم للجزئى الحقيقى وهو لا يكون
الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد بالوحدة فى صفة وجوب الوجوب لا فى الذات وهذا
التوهم مع دفعه آت فى قوله تعالى قل هو الله أحد فتأمل

غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجدد ها على ما هو رأى الاصحاب
ولاشك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهى الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم
التناهى فى صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين أى بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى
حد متحقق ولذا قال الشارح فى شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا
ينتهى الى حد لا يتصور رفوقه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان
(قوله فيه إشارة الخ) يعنى فى عبارة الوحدة فى وجوب الوجود اشار الى دفع استدراك
يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم للجزئى الحقيقى فثبوت الوحدة له ضرورى
اذ الجزئى الحقيقى لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الثن فانها
لا تكون الا نظرية وبما حررنا دفع ما قاله الفاضل المحشى من ان توهم الاستدراك جار
فى الصفات الاتية له تعالى أيضا من الحى العليم السميع الذى لان هذه الصفات
كانت مشهورة فى ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الاتية وان
كانت مشهورة فى ضمن هذا الاسم لم يكن الاستدراك ضرورىة الثبوت له فلا بد من ذكرها
وجعلها من مسائل الثن بخلاف ما نحن فيه (قوله حاصل الدفع ان المراد الخ) يعنى
حاصل الدفع ان الضرورى هو ثبوت الوحدة للجزئى الحقيقى فى ذاته الشخصية دون
صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة فى صفة أعنى وجوب الوجود لا فى ذاته الذى هو
جزئى حقيقى هذا تقرير ظاهر عبارة المحشى وأنت خير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة
آثما انما يتم اذا كان المراد باللفظة الله فى قوله والحديث للعالم هو الله تعالى الجزئى الحقيقى
واما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما بينه الشارح فحينئذ يكون وصفه
بالواحد منزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة
فى صفة الواجب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئى الحقيقى حتى يكون ثبوت الوحدة
له ضرورى بابل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل فالوجه ان
يقال فيه إشارة الى ان التوحيد هو اعتقاد عدم الشريك فى وجوب الوجود على ما قال
فى شرح المقاصد من ان التوحيد عبارة عن اعتقاد عدم الشريك فى الالهية وخواصها
وأراد بالالهية وجوب الوجود وخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالفا
للجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة (قوله وهذا التوهم مع دفعه الخ) قيل هذا على
تقدير ان يكون ضمير هو للشان والله مبتدأ وأحد خبره فحينئذ يرد ان الله علم للجزئى

أو أمكن إلهان لا يمكن بينهما تمنع بان يريد أحدهما حركة زيد والاخر سكونه لان كلا منهما في نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما

(قوله لو أمكن إلهان) أي صانع قادر ان على الكمال بالفعل أو بالقوة فلا يرد احتمال أن يكون أحد الواجبين صانعا قادرا والاخر بخلافه فقوله في تقرير المدعى ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل الا ان يقال مراده الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة

الخطيقي فثبتت الوحدة له ضروري فلا فائدة في هذا الحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتديره لا في ذاته مردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم في تعالي في الامور المذكورة وأما اذا كان ضميره مبتدأ راجعا الى الذي سالتهموني والله خبره وأحد بدل منه أو خبرا بعد خبر على ما في الكشاف عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قالت قریش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي سالتهموني عن صفته هو الله أحد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى (قوله فلا يرد احتمال أن يكون الى آخره) يعني اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود على ما مر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لا يجوز أن يكون أحدهما صانعا قادرا كاملا والاخر بخلافه بان يكون معطلا أو موجبا أو ناقصا وحينئذ لا يمكن التمانع بينهما أما على تقدير كون أحدهما معطلا أو ناقصا فظاهر وأما على تقدير كونه موجبا فلا نه يجوز أن يكون الاثار الصادرة عنه بطريق الایجاب هي الاثار الصادرة عن الاخر بتوسط الاختيار والقدرة فان قيل يجوز استناد التقيضين في وقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا أحدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز أن يكون اختيار الواجب المختار شرط ایجاد بالاعتضاء فكل ما يختاره المختار يكون مقتضى ذات الموجب بالایجاب (قوله فقوله في تقرير المدعى الخ) أي اذا كان المراد بالالهين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن أن يصدق الخ محل تأمل لانه يدل على ان المدعى ان تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على ان تعدد الصانع الصادر على الكمال الذي هو أخص من الواجب مطلقا (قوله الا أن يقال الخ) أي الا ان يخصص المدعى أيضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب

حركة زيد والاخر سكونه أو بان يريد أحدهما حركة زيد ويريد الاخر عدم ارادته وقوله لان كلا منهما أمر ممكن في نفسه اما ان يراده امكان الوجود في نفسه وهو صحيح على رأى المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما ان يراده امكان الوجود لغيره فيصح مطلقا وان كان السكون أمرا عديميا وقوله اذا لا تضاد بين الارادتين يريد به بين تعلق الارادتين قائمهما يصحح أن يجتمع ما في مراد وخص التضاد بانتي لان التعلق بمفهوم ثبوتي فلو تنافى التعلقان لكانا متضادين فن قال أي لاندفع بين تعلقهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاح لان الضدين يجوز أن يحصل في محلين فلا حاجة الى نفيه وأيضا

أو يقال الممثل وكذا الإيجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن رد على هذا أن
الواجب موجب في صفاته والفرق بين الإيجاب الصفة والإيجاب غيرهما مشكل وههنا
بحثن الأول النقص بأنه لو فرض تعلق ارادته تعالى بأعدام ما أوجبه ذاته من صفاته فاما
أن يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وأنه محال أولا يحصل أحدهما فيلزم العجز أو
تخلف المملول عن علته التامة هذا خلف

الوجود الخ الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فينشد يكون الدليل مطابها
للمدعي (قوله أو يقال الخ) أي أولا ينحصر المدعي بل يترك على حاله ويبين استلزام
الدليل له بان التعطيل والإيجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تزيده الواجب عنها فلا
يكون الموجب والممثل ونقصان القدرة واجبا فالواجب لا يكون الا صاعدا قادرا على
الكمال فلو أمكن واجبا أن لا يمكن صاعدا أن قادران على الكمال فامكن التماثل بينهما
(قوله لكن رد على هذا الخ) أي لكن رد على هذا البيان أنه لو كان الإيجاب نقصا فلم
قائم بان صفاته تعالى قداسة صادرة عنه بطريق الإيجاب قيل ذاته تعالى ليست فاعلة
لصفاته حتى يلزم أن يكون تعالى موجبا بالنسبة إليها أو مختارا إذ غلب الافتقار عندهم هو
الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى أنه ليس بشيء لأنه إذا
لم يكن مستندا إلى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته إذ كل موجود لا يخلو من أن يكون
وجوده من ذاته أو من غيره فإذا انتهى الثاني تعين الأول ويلزم الوجوب ولذا قال في
شرح المقاصد استناد الصفات عند من يشبهها ليس إلا بطريق الإيجاب وقولهم عليه
لا احتياج هو الحدوث ينبغي أن يختص بماعدا الصفات وسيجيء في مباحث الصفات
كلام يليق بهذا المقام (قوله والفرق بين الخ) يعني أن بيان الفرق بين الإيجاب الصفات
وبين الإيجاب ماعداها بان الأول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح لأن
صفات الواجب كمالات له والخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك أن الإيجاب الكامل
الكمالات لا يكون نقصا بخلاف إيجاب غير الكمالات أقول إفاضة الوجود على
الممكنات خير وكمال فيلزم أن يكون بطريق الإيجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضي
أن يكون الواجب قبل كل شيء هو بعده مما لا يعتد به في المقامات اليقينية على أن كون
الخلو عن الصفات نقصا في ذاته تعالى ممنوع لا بدله من دليل (قوله ههنا بحثن الأول
النقص الخ) أي في هذا الدليل بحثن الأول النقص الإجمالي بان يقال إن دليلكم بجميع
مقدماته باطل لأنه جار في هذه المسألة مع تخلف المدلول عنه أولا أنه يستلزم المحال
أعني عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو أمكن الواجب المختار لا يمكن تعلق ارادته

الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شيء مثلا تحيل عدمه والجواب اننا نعرض التعلقين معا وهو لا يمكن في صورة النقض ولا يتم الحل أيضا اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف

باعدام ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب أعني صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى فلا يخلو اما أن يحصل كل من مقتضى الذات أعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة أعني عدمها فيلزم اجتماع التقيضين وانه محال أولا يحصل أحدهما فلا يخلو اما أن يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية أولا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل أجاب بعض الفضلاء باننا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فتقولكم يلزم العجز قلنا لا نسلم لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي الالوهية بل المافي لها العجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه (قوله والثاني الحل الخ) أي البحث الثاني النقض التفصيلي أعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لا نسلم انه لو حصل مراد أحدهما دون الآخر يلزم عجزا لا آخر لان عدم القدرة على الامتناع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة ألا ترى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود آخر كونه مثلا تحيل عدمه وتجعله ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا أجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه هو العجز المنافي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا العجز لتعجز الغير اياديه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا أن يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القسوم تامل (قوله والجواب الخ) هذا جواب بتأخير الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض ولا يرد عليه المنع يعني اننا نعرض تعلق ارادتي الالهين معا ونقول ان المراد انه لو أمكن الاله ان لا يمكن التمانع بان يريد أحدهما حركة زيدا في زمان ارادة الآخر سكونه ولا شك انه لا يجري في صورة النقض لان ما تقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم على ما تقتضيه بتوسط الارادة (قوله ولا يتم الحل المذكور أيضا) لان كل واحد من تعلق الارادتين حينئذ

(قوله والا فيلزم عجز أحدهما) عجز أحدهما لازم على كل من شق التردد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شئ تستلزم عدم ارادة ضده فيحقق مراد كل بنى مراد الا آخر أعني عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ماسياتى مما يقال وان التخصيل ليس كالا جمال واعلم ان العجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لا يسمى في العرف عجزا والعجز عن الممكن لا يقتضيه اطلاق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال أن يتحقق مراده بغلبته على الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير اما بنفيه أو نفي ارادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقيق ارادة غيره عدمه ليس عجزا ونقصا لانه بارادة الغير عدمه استحالة ٢٢١ مراده فلم يبق مقدورا لان

الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة

الغير يسمى عجزا بخلاف ما اذا امتنع لارادته ضده لان ذلك العجز

ليس تقصلا لا يسمى هذا عجزا وبهذا اندفع أيضا النقص بصفاته

تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والا

لكانت حادثة فلو اراد عدمها لكونه ممكنا

مقدورا فان تحقق العدم والوجود اجتماع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما

اذلا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الا مران فيجتمع الضدان والا فيلزم عجز أحدهما وهو

(قوله اذلا تضاد بين الارادتين) أى لا ندافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بان تضادهما معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز أن يحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه وأيضا المانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه

يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم أحدهما على الآخر (قوله أى لا ندافع بين تعلقيهما) الخ) يعنى ان المراد بالتضاد المعنى اللغوي وهو المناقاة مطلعا دون المعنى الاصطلاحي لما سيجي عوان الكلام على حذف المضاف أعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما أمر ممكن في نفسه (قوله ولم يرد بالتضاد المعنى الاصطلاحي

الخ) يعنى لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر لان حصول الضدين في المحلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعلقيهما لا خال في صحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق أحدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذلك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما (قوله وأيضا المانع الخ) أى وأيضا يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد

لزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة لان هتامة مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير له على ان كون المذكور نقضا غير واضح لان الجارى في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل أحدث شق التردد فيه العجز فقط أو تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان أحدث شق التردد فيه العجز فقط ثم انه يمكن اقامة برهان المانع باجماع ارادتهما على حركة زيد فان وجدت بارادتهما بازم اجتماع عليتين مستقتتين على معلول واحد وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الآخر ثم اعلم ان الاله لا يجمع ما سواه لو لم يكن واجبان والافهواله للممكنات واستحقاق الالهية للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأني الممكن عليه واما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصا في أن يكون إلهيا للممكنات فتوجب الواجب مما لا يوجبه أمر قطعي انما يوجبه اعتبار الاخلق والاولى وخبر المخبر الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى أعلم ونسأله الطريق الاقوم

(قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) لانه يوجب احتياجه في ايجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج ينافي الالهية وفيه بحث لان المنافي لها احتياجه في الوجود والصفات الذاتية وامام مطلقا فلا (قوله فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال) قوله المستلزم للمحال اما صفة التمانع أو الامكان فيكون محالا أو رد عليه ان عدم المعلول الاول ٢٢٢ لواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل أمر ممكن

ويدفعه ان عدم المعلول نظر الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزمه اعتبارا ان وجوده مقتضى الواجب ودعوى أن المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم في ذاته للمحال محال (قوله واعلم ان قوله تعالى) هذه اشارة الى أن جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضي وهذا ما أخذه من الكشف حيث قال وفيه دلالة على أمرين أحدهما وجوب أن لا يكون مديهما الا واحدا والثاني أن لا يكون ذلك الواحد الاياه وحده لقوله الا الله * فان قلت لم وجب

امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان أحدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الاخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال أنه يجوز ان يتفقا من غير تمنع أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لا استلزامها المحال أو ان يتمتع اجتماع الارادتين كإرادة الواحد حر كزيد وسكونه معا واعلم ان قول الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسد ما حجة اقناعية

(قوله اشارة الحدوث والامكان) أي دليلهما ان يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي

لا ينحصر في التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والملازمة والايجاب والسلب أيضا مانع من الاجتماع ففي التضاد بين تعلق الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالتلفي لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين وفيه أنه لو كان المنفي بين التعلقين التضاد الاصطلاحي لكان المنفي بين المرادين أعني الحركة والسكون إياه أيضا وليس كذلك كما لا يخفى (قوله أي دليلهما الخ) يعني ليس المراد بالاشارة الدليل الظني حتى يرد بان الظني لا يفيد في المطالب اليقينية خصوصا في اثبات التوحيد (قوله اذ يلزم العجز الخ) أي يلزم العجز أي الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقة والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان في الوجود أو في الابد أو في شيء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب تعالى فان الاجتماع منعه على ان وجوب الوجود معيدين كل كمال ومبعدة عن كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات الواجب الوجود لا يكون العاجز واجبا فيكون حادثا وممكنا وبما قرره المحقق اندفع ما قيل من ان اللازم الاحتياج في الابداد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع وانما نسلم ان

الامر ان قلت لعلنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر الاحتياج والاختلاف واماطة رتبة التمانع فلمت كلمين فيها تجادل وطراد هذا كلامه وللاية احتمال اخراج جوان يكون صوابا والمهدى به مهديا ماثبا وهو انها البيان فساد الشركة وصلاح التوحيد بانهم لو كان في السموات والارض آلهة كما في الارض لفسدت السماء والارض بشؤم الشركة وانما بقي السموات والارض بركة خلوا السموات

من الشبهة (قوله والملازمة عادية) * فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذي كان أمس فلم
 جعلت الحجة اقناعية * قلت العاديات يقينيات في الشاهد اما في الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا
 طرق الاحتمال المنافي لليقين على ان العادة اذا كانت أغلبية لا تفيد اليقين انما تفيد اذا كانت دائمية (قوله
 لعلا بعضهم على بعض) في سورة المؤمن وما كان معه من الا اذا ذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على
 مض سبحانه الله عما يصفون قال الكشاف لذهب كل اله بما خلق لا تفرد كل واحد من الالهة بخلق
 الذي خلقه واستبد به ولأيت ملك كل واحد منهم متميزا عن ملك الاخرين ولعلب بعضهم بعضا كما ترون
 حال ملوك الدنيا مالكم متميزة وهم متغالبون وحين لم يروا أثر التمايز ٢٢٣ في الممالك والتغالب
 فاعلموا أنه الله واحد

والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطايات فان العادة جارية بوجود التامع والتغالب
 عند تعدد الحاكم على ما أشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان أراد به
 الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزم لجواز
 الاتفاق على هذا النظام المشاهد وان أراد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل
 النصوص شاهدة بطلان السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة

* ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول المعزلة بعجز الله تعالى لقولهم
 بان طاعة الناسق مرادة ولا تحصل * قلت العجز تخلف المراد عن المشيئة القطعية التي
 يسمونها مشيئة قسر والجزاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها وأما المشيئة التفويضية فلا
 عجز في التخلف عنها مثل ان تقول لعبدك أريد منك كذا ولا أجبرك

الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب محتاج في إيجابه الى إمكان المعلول تأمل ولا يخفى
 عليك ان قول الشارح وهو من امارة الحدوث الخ يدل على ان للدعي اثبات عدم تعدد
 الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا نزم العجز ثبت امتناع
 وجود الصانعين القادرين على الكمال فتفسير قوله ولو أمكن الهان بقوله أي صانعا
 قادران على الكمال ليس بشيء (قوله ان قلت الخ) حاصله أنا لا نسلم ان عدم حصول
 مراد أحدهما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول المعزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بان الله
 تعالى أراد طاعة الناسق وإيمان الكافر ومع ذلك لا يحصل (قوله قلت العجز تخلف

في الحجة الاقناعية لكن لاحتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق في وجه البطلان فلذا لم يتعرض له (قوله
 وان أراد إمكان الفساد الخ) يمكن ارادة إمكان الفساد مع ارادة أحدهما الحفظ عنه والا لعجز مريد الفساد
 فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة إمكان الفساد مع الصلاح لا إمكان ارادة أحدهما الصلاح والا لخر الفساد مع
 أنه يجب تحقق مرادهما والام لا يكونا الهين وقوله فلا دليل على انتفائه منع لبطلان التالي * فان قلت المنع طلب
 الدليل لا نفيه * قلت المقام مقام المنع في الدليل مبالغة في ورود المنع وقوله بل النصوص شاهدة الترقى عن المبالغة
 في قوة المنع بنفي الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان وكفى دليل على إمكان الفساد
 امكانهما

(قوله لا يقال الملازمة قطعية) يمكن له تقرير ان أحدهما أنه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما أن يقع في الصنيع فلا يتحقق مصراع ودفعه حينئذ بان إمكان التمايع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وقوع المصنوع وتوافقهما وثانيهما أنه لو فرض صانعان لا يمكن التمايع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنيع وحينئذ دفعه بتبع لزوم عجزهما بل يجوز أن يكون العاجز أحدهما فلا يكون الا صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر لثبوت المدعى وهو وحده الصانع لكن الشأن في صحة حمل القرآن عليه لأنه أعلى من أن يشمل على دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعه وان لم ٢٢٤ يكن المنع مضرا (قوله على أنه يرد منع الملازمة) حاصل العلاقة ان هذا

لا يقال الملازمة قطعية والمراد بمصادمتهما عدم تكونهما بمعنى أنه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمايع في الأفعال فلم يكن أحدهما صانعا فلم يوجد مصراع * لا نأقول إمكان التمايع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على أنه يرد منع الملازمة ان أريد عدم التكون بالفعل

(قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز ان يوجد أحدهما ابتداء وهذا الجواب مبنى على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل

الخ) حاصله ان المعترضة اعلم بقولوا بمجزة ما لي لان الارادة عندهم قسبان ارادة قسمر لا يجوز التخلف عنها وارادة تمويضي يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة التماسي واما ان الكافر هي التفسيرية دون التفسيرية فلا اشكال (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع الخ) يعني ان إمكان التمايع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا لا ان لا يوجد مصراع بالفعل لجواز ان يوجد ارادة أحدهما ابتداء من غير وقوع التمايع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التفسير ضمير قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى إمكان التمايع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالعنى ان إمكان التمايع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون واحدا منهما معا فاعلم معنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمايع وما آل الجواب على كذا التفسيرين واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى تأمل فانه دقيق (قوله وهذا الجواب مبنى الخ) يعني ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت اننا لا نسلم ان إمكان التمايع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان إمكان التمايع لا يستلزم

التقرير بعد ما ذكر من ابطال كون الآية حجة قطعية في غاية السقوط لأنه مع شتمائه على صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ما ذكر بعينه فلا يرد ان ما سبق على العلاقة منع الملازمة فلا معنى لا يراد بعينه في العلاقة ولا يحتاج الى أن يجاب عنه بان السابق جواب مبنى على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلاقة جواب مبنى على حمله على أى معنى شئت ويتجه

أيضا انه اذا استلزم إمكان التمايع عدم كون أحدهما صانعاً فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون أحدهما صانعاً الى عدم مصراع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد وانددت بما مضى من إمكان اختيار إمكان الفساد أن تدفع العلاقة باختيار الشق الثاني قيل يمكن مع حمل التمساده على عدم التكون ان يقال الملازمة قطعية لأنه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم والا لا من التمايع المستلزم للمحال لان إمكان التمايع لا يلزم مجموع الأمرين من التعدد وإمكان شيء من الأشياء قد افترض التمساده يلزم ان لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمايع وفيه نظر لان انتفاء إمكان العالم لا يستلزم عدمه

وقوعه

فمعنى قوله على انه مانع انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر بل يفصل وتمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر فتدبر قال في شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم التكون فتقريبه ان يقال لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة واما الثاني فلا متناع توارد العلتين المستقلتين واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح ويرد عليه ان التريدها على تقدير التمانع الفرضي فحينئذ يرد منع الملازمة لان وجودها لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا

جواز كونه واجبا

وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوع التمانع (قوله بمعنى قوله الخ) أي اذا عرفت ان هذا الجواب مبني على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان أردتم لزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فنمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه وان أردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسالة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا نسلم بطلان اللازم بل لا بد له من دليل (قوله فتدبر) أي تدبر فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ما قيل ان ما سبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لا يراده بعينه في العلاوة (قوله لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض) أي لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر (قوله واما الثالث فلانه ترجيح الخ) لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكنة فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بالمرجح (قوله ويرد عليه ان التريدها الخ) يعني ان التريدها المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو باحدهما على تقدير التمانع المفروض بأن يكون تحرير الدليل هكذا أو أمكن الهان لم تتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما في الابدان ان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتهما لان ارادتهما قد تعاقبت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تنف به أو بكل منهما فيلزم التوارد أو باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح حينئذ يرد عليه منع الملازمة بان لا نسلم انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الابدان عقلا حتى يلزم المحال المذكور بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما

واما على الاطلاق فيثبت ان اختيار الاول وكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعادها بحسب
 الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما في افعال العبد عند الاستاذ وكذا
 يمكن اختيار الثالث بان يراد أحدهما الوجود بقدرة الاخر أو يفرض ارادته تكون
 الامور الى الآخر ولا استحالة فيه والتحقيق في هذا المقام انه ان حمل الآية الكريمة
 على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع
 المؤثر في السماء والارض حيث قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ان لا يس
 المراد التمكن فيهما فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتاثيرهما اما على
 سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما
 صانعا لانه جزء علة أو علة تامة فيفسد العالم أي لا يوجد هذا المحسوس كلا أو بعضا

أو بتفويض أحدهما الى الآخر وانما قال عن الاول ان تعدد الحكمين المستقلين يستلزم
 وقوع التامع في الحكم عادة على ما في الشرح (قوله واما على الاطلاق الخ) يعني ان
 التردد المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التامع على ما هو الظاهر
 القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فيثبت ان اختيار الشق الاول وهو ان تكونهما واقع
 بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه
 بمجموع القدرتين بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه أي بان يكون للقدرة الاخرى
 مدخل فيه وهو لا ينافي كمال القدرة في نفسها وانما المتناهي له ان تتعلق الارادة بوجود
 المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يلزم
 نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة (قوله كما في افعال العباد
 عند الاستاذ الخ) فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى
 وقدرة العبد وان قدرته تعالى وان كانت كاملة وكافية في حصولها الا ان ارادته تعالى
 تعلقت بان يكون لقدرة العبد أيضا مدخل فيها (قوله وكذا يمكن اختيار الثالث الخ)
 وهو ان يكون التكون باحدهما ولا نسلم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح بل لا يجوز ان
 يكون المرجح ارادة أحدهما الوجود بتوسط قدرة الآخر أو تفويض أحدهما بارادته
 تكون جميع الامور الى الآخر وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا في الابدان
 لكن اراد أحدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في ذلك
 (قوله والتحقيق في هذا الخ) أي التحقيق في ان الآية حجة قطعية أو اقناعية انه ان حمل
 الآية على نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعول أو لا فهي حجة اقناعية لا تنفد
 القطع فانه سواء أريد بالفساد الخروج عن هذا النظام أو عدم التكون بدمع الملازمة

ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الإطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكناً فضلاً عن الوجود والا لا يمكن التمايز المستلزم للمحال لأن إمكان

أن أريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم أن أريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الآية^٢ نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فإنه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي أعني التمكن لأن الآلهة منزوعة عن التمكن في مكان فيكون المراد التصرف والتأثير فيهما والمعنى أنه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا أي لم تكونا فالحق حينئذ أن الملازمة قطعية والآية حجة قطعية إذا تأثر الآلهة في تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد كل منهما على حدة محال لا متنازع التوارد فتأثيرهما في تكونهما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتهما أو على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر في بعض منهما الله وفي بعض آخره آخره فتقول لو أمكن الهان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع أو التوزيع لا يمكن التمايز بينهما ضرورة كون كل منهما صانعاً تاماً القدرة لكن إمكان التمايز محال لا استلزامه المحال فلا يكون أحدهما صانعاً وإذا لم يكن أحدهما صانعاً يلزم انعدام كلي من السماء والأرض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء آلة الكل المستلزم لانعدام علته أو انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لا انتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم أن يفسد العالم بمعنى أن لا يوجد هذا المحسوس لأن التعدد يستلزم إمكان التمايز المستلزم لأن لا يكون أحدهما صانعاً المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع أو بعضاً على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام الكل إلى آخره أنه على تقدير أن يكون التأثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعاً الذي يستلزمه إمكان التمايز الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر أن ما قاله المحقق المدقق فيه أنه يجوز أن لا يعدم كون أحدهما صانعاً فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان أريد أنه يلزم انعدام الكل أو البعض بالامكان فانتفاء اللازم مما ليس بشيء منشؤه قلة التدبير فان عدم كون أحدهما صانعاً لازم لا إمكان التمايز الذي هو لازم لا إمكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجليل لم يحجم حول المتصود فوقع فيما وقع واعلم أنه يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل هذا نهاية ما يسر لي من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام (قوله ويمكن أن توجه الملازمة الخ) أي يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد نفي تعدد

(قوله فان قيل مقتضى كلمة لو) يريد ان نظم الآية ليس استدلالا حتى يستقيم ما سبق من انه قصي أو اقناعي فلما بحث السابقة بمعزل عن هذا التحصيل ٢٢٨ وحينئذ يحصل الجواب ان نظم الآية محتمل الاستدلال

ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان * فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الاول

المانع لازم لمجموع أمرين التعدد وامكان شيء من الاشياء فذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن المانع المستلزم للمحال (قوله ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان الخ) لو أريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لم الامر لكنه بعيد

الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل أولا وهو أن يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو أمكن تعدد الواجب الذي من شأنه التأثير والابحار لم يكن العالم ممكنا فضلا عن أن يكون موجودا الآن وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والآي وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لا يمكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا انما وتحتق مصحح مقدور بينهما أعني امكان المصنوع لكن امكان التمانع محال لا يستلزمه المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الأمرين أعني التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم أن لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى يلزم امكان التمانع الذي هو محال وبما حررنا اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع أجزائه حادثا اذا الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك أنه يمكن حمل ما نقله المحشي من شرح المتأصدة على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم تتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون التردد على تقدير التمانع الفرضي وهذا ظاهر عند المتأمل (قوله لو أريد باللازم الخ) نقل عنه تقرير الدليل هكذا هو وجد صانعان لا يمكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن أن لا يوجد المصنوع مع وجود علة التامة وهي ارادة كل منهما الامتناع أن يوجد بهما أو بكل منهما أو باحدهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه (قوله لا امتناع الخ) دليل لقوله فامكن أن لا يوجد المصنوع ووجه البعدان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر فكيف يقيد بالامكان ثم يقيد به مع وجود العلة التامة (قوله لم الامر الخ) يعني لم أمر

و بناء ما سبق عليه وبهذا عرفت انه يمكن حمل الآية على ما يقتضيه عن مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل يحصل السؤال ان الآية لا تدل لا على انتفاء الالهية في الازمنة الماضية والمطلوب الانتفاء متعلقا فريد في الجواب ان الانتفاء في الماضي يثبت الانتفاء مطلقا اذا الحادث لا يصلح اليه ولا يخفى عليك انه انحراف عن سواء السبيل فتثبت ولا تتبع الا الدليل وقوله فلا يفيد الا الدلالة على ان الخ الاولى فلا يفيد الا ان وقوله نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل حيث قابل الاصل بكلمة قد يدل

الدليل

على انه أراد بالاصل الكثير الراجح فيجعل استعمال

لوفي الاستدلال أيضا الغوي او قد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي ورده المحقق الشريف بان القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال أيضا من اللغة الا أن الاشيع هو الاول

(قوله هذا تصريح بماعلم التزاما) لم يرد الا التزام الميزاني حتى يناقش فيه وينبغي بيان نكتة له الا ان يقال تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذا تضمنيات لا وثوق علمها ويحتمل أن يكون الوصف به ردالظن الترادف اذ لو كان مراد فالواجب لكان ذكره تكرارا محضا ويمكن أن يقال كفى فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن على ذكر منك يتفعل في كثير مما يوقعك في ظن الاعادة دون الافادة وكأنه أراد بقوله هذا تصريح بماعلم التزاما التنبيه على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب من اقامة البرهان على القدم ولا يذهب عليك انه اذا جعل القديم خيرا بعد خبر كما عرفت انه مرجح وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن نصرا محايما علم ضمنا (قوله اذا الواجب لا يكون الا قديما) دليل على دعوى المتن ٢٢٩ وليس متعلقا بقوله تصريح

بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا للروم في نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كاتقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر بجميع صفات الكمال نعم ظهر دليل آخر على انه القديم وهو ان الذات لا يكون الا قديما وثبوت وحدته أيضا تدل على قدمه والا لكان له صانع فلا يكون ضائع العالم

فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد * قلنا نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والاية من هذا القبيل وقد يشبهه على بعض الاذهان أحدا الاستعماءين بالاخر فيقع الخط (القديم) هذا تصريح بماعلم التزاما اذا الواجب لا يكون الا قديما أي لا ابتداء وجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غير ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان

(قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ) أي فيلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين مقررين لكن يعمل الثاني بالاول بحسب الماضي والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني (قوله من غير دلالة على تعيين زمان)

الدليل وكونه حجة قطعية لتحقيق الملازمة وانتفاء اللازم قطعيا أما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التعانع وهو يستلزم عدم التكوّن بالامكان مع وجود العلة التامة وأما انتفاء اللازم فاما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود العلة التامة ممتنع والامكان العلة التامة تامة (قوله فيلزم ان يكون الخ) اذا كان كلمة لولا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الثاني لا انتفاء الاول في الزمان الماضي يلزم ان يكون كلا الانتفاءين الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد أمرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما

واحد افتأمل وقوله اذ لو كان أي الواجب حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده حادثا عن غير ضرورة يريده والتالي باطل والامكان يمكن محذورا لجميع ما سواه ويمكن ان يقال لو كان حادثا لافلك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديما لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبني على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرج من عدم الاستقامة لكن فيما ذكره من قول التبصرة قد لا عليه من أن الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة بكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفاير الآخر نظر الجواز ان يكون صاحب التبصرة ممن ظن

الترادف بين المتساويين (قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق) أي النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم
 أعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة انما المستحيل تعدد الذوات القديمة ولا تعدد
 القدماء مطلقا وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علته الحاجة عند
 المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى ٢٣٠ قول بتعدد الذوات القديمة الا أن ينزل من القول بان الحوج

هو الحدوث الى
 القول بان الحوج هو
 الامكان وقوله وانما
 المستحيل تعدد
 الذوات القديمة
 الاولى انما المستحيل
 وجود الذوات
 القديمة أو انما
 المستحيل تعدد الذوات
 القديم فافهم (قوله
 تصریح بان واجب
 الوجود لذاته هو الله
 تعالى وصفاته) أقول
 منشؤه ما للتلبس
 خوفا من القول بامكان
 الصفات الموجب
 لحدوثها بناء على
 أصلهم من أن كل
 ممكن حادث واما
 الالتباس اما تحرير
 الاول فبان يقال لما
 كان الواجب لذاته
 بتعنيين الواجب

لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق
 فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا
 يصدق علمها ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات
 القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير رحمه الله ومن تبعه
 تصریح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته

ولوسلم الدلالة على تعيين الماضي لنم المقصود أيضا لان الحادث لا يكون إلهيا (قوله
 لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغير المفهومين) لان قدماء المتكلمين يريدون بالترادف
 التساوي قال في البصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم
 وبالعكس ثم بين لكل منهم ما مفهوما على حدة (قوله تصریح بان واجب الوجود لذاته
 هو الله تعالى وصفاته)

تعليل الثاني بالاول كما ان تولد لوجئتي لا كرمك يدل على ان كلا الامرين معلوم
 الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثاني لا جمل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من
 الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية
 والحالية والمستقبلية بدليل تحقق انتفاء الثاني المقرر عند السامع والاية لا تفيد فلا
 تكون استدلالا (قوله ولوسلم الدلالة الخ) يعني ولوسلم دلالة الآية على ان انتفاء التعدد
 في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لنم المقصود أعني اثبات وحدة الصانع مطلقا
 بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون
 ما جاء به التعدد في الحال أو الاستقبال حادثا واحدا لا يكون الها فلا يكون
 ما جاء به التعدد الها فيكون الصانع واحدا (قوله قدماء المتكلمين الخ) يعني ان ما وقع في
 كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوي
 في الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون

بالحقيقة بان تكون ضرورة
 وجوده ناشئة من حقيقة الواجب بوصوفه بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده
 واستلزامه وضع أحدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل أنه هل الصفات واجبة
 لذواتها لم يكن للقائل بان يجب عنه بنم ويظهر أمر التلبس وأما تحرير الثاني فبان يقال لما كان اقتضاء الواجب
 وجوده جعل وجوده واجبا توهم ان اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا وافرقت بينهما بان اقتضاء الواجب

موجود غيره (قوله

واستدلوا على ان كل

ما هو قديم فهو

واجب لذاته) في

الكلام المجازي

استدلوا على وجوب

الصفات بانها قديمة

وكل ما هو قديم فهو

واجب لذاته واستدلوا

على هذه الكبرى

بانه لو لم يكن واجبا

لذاته الخ (قوله ثم

اعترضوا بان الصفات

لو كانت واجبة

لكانت باقية) لم

يوجبوا من قيام

الوجوب بالصفات

قيام المعنى بالمعنى لان

الوجوب امر

اعتباري بخلاف

البقاء فانهم زعموا انه

امر موجود حتى

أوقعهم في القول

بعدم بقاء الاعراض

فان قلت الاعتراض

يرد على قدم الصفات

أيضا ولا يخص

بوجودها فلم يخص

قلت زعم المعترض

أنها لو لم تكن واجبة

استدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائزا لعدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى تخصيص فيكون محدنا اذ لا معنى بالحدث لا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها كانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى

يدعى ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجيى وبله (قوله اذ لا معنى بالحدث الا ما يتعلق الخ)

ترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ أبو المعين ان الايمان والاسلام من اسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة ما قيل من انه محتمل أن يكون لكل منهما أولا حدهما معنيان أحدهما مشترك بينهما الآخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتايسدس على ما ينبغي فيجسد احتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشر بكونهما في الالتاظ المشتركة (قوله يرد على ظاهره الخ) أي يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا صريح من أن وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شيء كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها (قوله يجيىء تاويله) أي تاويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها با واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضاها من غير احتياج الى أمر وما آله الى انه تعالى موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث لاشك ان الوجوب الذاتي بهذا المعنى أعني عدم الاحتياج الى الغير لا يتل في احتياجها بموصوفها فينبذ لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان في كون الشيء موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده أصلا لا بمعنى عدم احتياج الى شيء أصلا فتكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه انت خير بان هذا التاويل مع عدم تماميته في نفسه لتوقعه على القول بان الاحتياج نقصا في صفاته و بان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان انما هو في الصفات و بان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالتصدد اختيار وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة لانه لان ضمير لذاته راجع الى الموصول في الواجب وكما ان حمل الله عليه يجعله واجبا لذاته كذلك الصفات علم يجعلها واجبة لذواتها لا تفاوت لا يطالبه الاستدلال المذكور فان لكان جائزا لعدم في نفسه صريح في أن المراد أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته

انت محدثة فور ودالا اعتراض يخص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى ان كلام المعترض لو لم يبطل قدم الصفات

فاجابوا بان كل صفة فهي

هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شيء وهذه جهالة بينة وان قالوا

بمعنى ان ذاته وحقيقته يقتضي الوجوده من غير احتياج الى شيء أصلا اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجوده بهذا المعنى (قوله هذا يدل على ان وجود الصفة الخ) يعني ان قولهم ان الحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر يدل على ان الصفات القديمة لا تتعلق وجودها بايجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بداحة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى موصوفها فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجادها والا لزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم في الاحتياج الى التخصيص بل مدخلة في الوجود هذا بل اقتضاء الوجود ولا شك ان وجود الصفة يتعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال بحث قوى وهو ان الاحتياج الى اقتضاء التخصيص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذي هو منافي للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم جواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكرنا من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك بان كل ما سوى الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث لا يجدى نفعا جواز ان يكون التخصيص أمرا عديميا أزليا قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما تلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم واما اذا كان محمولا على التأويل المذكور و يكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته أي للذات الواجب لكان محتاجا الى مخصصه ما بين مفارق فيكون محدثا فلا نعتي بالحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شيء آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا تكون محدثة فلا تلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها بايجاد شيء أصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والالكان جائزا في نفسه وابائه عنه ومع ورود الاعتراض السابق عليه يرد عليه اننا لنسلم انه لو لم يكن واجبا لذاته تعالى لكان محتاجا الى مخصصه ما بين مفارق لم لا يجوز ان يكون محتاجا الى أمر ليس غير الذات ولا عينه كان يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجبا بذاته تعالى تأمل فانه من مطارح الازكياء (قوله وان قالوا الخ) يعني وان قالوا في دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته

أيضا الجريان الدليل
في نفي القدم أيضا
(قوله وأجابوا بان كل
صفة فهي

باقية بقاء هو نفس تلك الصفة) بخلاف العرض فإنه لو بقي اسكان باقيا بقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه لما اختلف عنه وقد اختلف عنه في زمان حدوته ويرد عليه ان صفة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعلم فإنه يقتضي زيادة العلم فالتقول بتجويز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدء الاشتقاق (قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة) أي القول ٢٣٣ بتعدد الواجب لذاته في غاية

الصعوبة فإنه مناف

للتوحيد الذي هو

أصل الايمان

بخلاف القول بإمكان

الصفات لأنه ليس في

تلك الصعوبة لأنه لا

يتأني الا قولهم بان كل

ممكن فهو حادث وهذا

ليس مما يتوقف عليه

الايمان فلا صعوبة

فيه الا لزوم مخالفتهم

فالا ليجاء في دفعه الى

القول بالوجوب

لذاته كالا ليجاء من

السحاب الى الميزاب

ومن لم يعرف مقصود

الكلام قال لا وجه

لقوله والقول بإمكان

الصفات الخ في

بيان صعوبة القول

بوجودها يقال في

توجيهه ما شاء ولك أن

تجعل قوله وهذا كلام

في غاية الصعوبة

بمعنى ان الكلام في

باقية بقاء هو نفس تلك الصفة وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بإمكان الصفات يتأني قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا يتأني الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزمان وفيه رفض لكثير من النواعد وسأني لهذا زيادة تحقيق

كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية بقاء هو نفس تلك الصفة) وأما الاعراض فبأنها غيرها لا تفككا عنها حال الحدوث لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان أرادوا بكونه نفسا عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على

القديم بالذات وهو مالا يكون محتاجا الى شيء أصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لا احتياجها الى موصوفها فتكون داخلية في كون وجودها متعلقة بما يجاد شيء فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم أنه لا يثبت حينئذ حكمهم بكون الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات (قوله وأما الاعراض الخ) يعني وأما ما قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاءها غيرها لا تفككا عنها في حال الحدوث فاتها في أول زمان الحدوث موجودة وليست باقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان الثاني لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما سيبيح في الشرح (قوله لكن يرد أن البقاء الخ) يعني يرد على القول بان بقاء الصفة نفسها انه ان أراد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساد لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والتدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصفة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعلم يقتضي زيادة العلم وان أراد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس في الخارج أمرو وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني

صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لأنه لا يصح القول بوجودها ولا القول بإمكانها وقوله فان زعموا أنسب بهذا المعنى وكأنه جراً الفائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الواجب الذات الواجبة لا باثبات ذات واجبة وصفات واجبة قياسا على ما قيل في قدم الصفات وقوله وسأني لهذا زيادة تحقيق يعني به ما ذكره في تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها

(قوله الخى القادر العليم السميع البصير الشائى المرید) أجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع أنه يتكفل بمعرفتها
اثبات مبادئ هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى
في لسان الشرع وبداهه أنه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الخى مع تاخير الحياة عن العلم والقدرة في عدد
الصفات على طبق اثبات ٢٣٤ الصفات في كتب الفن حيث أخرج فيها اثبات الحياة عن اثباتها

(الخى القادر العليم السميع البصير الشائى المرید) لان دليل بديهية العقل جازمة
بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال
المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على أن أضدادها نقائص
يجب تنزيه الله تعالى عنها وأيضاً قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع
عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود المصانع وكلامه ونحو
ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه

ماسيجى في التكوين فلم يجوزوا النفسية هذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجردها
(قوله بان محدث العالم على هذا النمط)

فلا شك في صحته لكن لم يجوزوا نفسية البقاء هذا المعنى في الاعراض ولم يقولوا بان
الاعراض باقية بقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج الا الاعراض وأما البقاء
فليس أمراً موجوداً في الخارج زائداً عليها حالاً فيها كحلول السواد في الجسم بل هو
أمر اعتبارى يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الشائى حتى لا يلزم القول
بتجدد الاعراض في كل زمان الذى هو مصادم لمشاهدة الجسم وكونها منفكة عن
البقاء حال الحدوث وحصول الانصاف به بعده انما يمتد الزيادة في العقل لا في الوجود
الخارجى بان يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر فيه أيضاً فان تجدد
الانصاف بصفة لا يقتضى كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الانصاف بالامور
الاعتبارية التى لا تحقق لها في الخارج كمية البارى تعالى مع الحوادث فانه متصف
بها مع عدم كونها موجودة في الخارج والالزم كونه محمل الحوادث تامل فانه دقيق
(قوله على ماسيجى في التكوين) حيث قال من قال ان التكوين عين المكون أراد
أن الفاعل اذا فعل شيأ فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذى يعبر عنه
بالتكوين والابجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتبارى يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول

لداعى ان الدليل على
ثبوتها ثبوت العلم
والقدرة لضرورة
ان من يكون عالماً
قادراً يكون حياً لان
العلم والقدرة يتوقفان
على الحياة ولم يعرف
تلك الصفات الست
لان تعريف مبادئها
فيما بعد يعنى عن
تعريفها ولم يعكس
مع ان تقدم ذكرها
يدعو اليه لان تعريفها
لا يغنى عن تعريف
مبادئها لان تعريف
المشتق لا يفيد معرفة
مبدئه اذ حمل المشتق
على المشتق لا يوجب
اتحاد مبادئها كما
يشهد به حمل الكاتب
على الضاحك (قوله
لان بديهية العقل
جازمة) نقض في

شهادة العقل لثبوت السمع والبصر الاتقان في الفعل ويمكن دفعه بان الافعال

المتقنة المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات يدل على السمع والبصر وقوله
على ان أضدادها نقائص انما يتم لو لم يجز خلوا شيأ عن الاضداد ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها
(وقوله وأيضاً قد ورد الشرع الخ) لاحكام الدليل المذكور بانه لا يد بالسمع فلا يحوم حوله بهمة تليس الوهم ولا يرد
على جعل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع انه اولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لم يكن الشرع ان يقول هذا

وليس

الشرع ليس في حق لا نه ليس من إلهي لا نأقول تثبت المعجزة أنه من إلهه وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لا يتجه عليه أنه كثير ما كان ثبوت الشرع بالألهام فلا يتوقف على الكلام لأن ثبوت شرع نبينا عليه الصلاة والسلام علم بالكلام لأنه مستند إلى القرآن (قوله ليس بعرض) ٢٣٥ لما نه على جواز التصريح بما علم ضمنا مرة لم يلتفت

(ليس بعرض) لأنه لا يقوم بذاته بل يفتر إلى محل يقومه

يعني ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم ثبوت هذه الصفات البديها فلا يرد ما يقال يحتمل ان محدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجاب به بلا قصد لا يدل على العلم ولا غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات

وليس أمرا متحققا مغايرا للفعول في الخارج (قوله يعني ان تصور الواجب الخ) يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع أجزاء ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة له بالبدية فان كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه طالما قادرا يدل على الحياة فلا يرد ما يقال ان احداثه تعالى العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان محدثه بوسط مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد و ارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات (قوله لان ذلك الخ) متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان أثر الموجب القديم لا يكون حادثا (قوله ولا يخفى الخ) يعني لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده

اليه هنا اعتمادا على تنبيه السامع والافتد علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود وقوله لأنه لا يقوم بذاته تقريره والواجب يقوم بذاته دليل من الشكل الثاني ينتج العرض ليس بواجب والمطلوب ان الواجب ليس بعرض فتعكس النتيجة ليحصل المطلوب ولوقيل لان الواجب يقوم بذاته والعرض لا يقوم بذاته لاستغنى عن العكس ولقد سلك الشارح في نفي العرضية طريقا بعيدا مع ان هناك طرقا أقصر منها ما ذكره في شرح المسواقف ان العرض يحتاج

إلى محله والواجب مستغن عن جميع ما عداه ومنها ان العرض يتبع في التحيز والواجب ليس بتحيز فضلا عن أن يكون تابعا فيه الا أنه يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من أقسام الممكن ومنها أن محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا يكون أولى بالحدوث ولا خفاء ان الاولى بنفي العرضية عنه صفاته

لأنها أشبه بالأعراض وكأنه احتيج إلى نفي كونه عرضا لا بهام إطلاق النور في الشرع عليه تعالى عرضيته وكان الأولى أن يقول وليس بصفة لأن العرض أخص منها إذ لا يقال لصفاته تعالى أعراض (قوله فيكون ممكنا) فيكون من جملة العالم فلم يصلح محدثا ٢٣٦ للعالم (قوله ولا نه يمتنع بقاؤه) نحرير الدليل الواجب باق والعرض ليس

باقيا فالواجب ليس
بعرض والدليل على
أن العرض ليس باقيا
أنه لو كان باقيا لكان
البقاء قائما به إذ لا
معنى للأسود بلا
سواد فيلزم قيام المعنى
بالمعنى وهو محال لما
ذكره وقوله وهذا مبني
معناه أن هذا الدليل
مبني على أن الخأما
الملازمة فمبنية على
أن بقاء الشيء معنى
زائد على وجوده وأما
بطلان التالي فمبني
على أن القيام معناه
التبعية في التحيز كما
صرح به وقسوله
والحق بيان لبطلان
مبنى كل من المتقدمين
هكذا حقق ولا تتبع
منزل في هذا المقام
والمراد بكون بقاء
الشيء معنى زائدا
على وجوده أنه زائد
عليه في الوجود لا في

فيكون ممكنا ولا نه يمتنع بقاؤه والالكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لأن قيام العرض بالشيء معناه أن تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيزه بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأن القيام معناه التبعية في التحيز والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق أنه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني

ثم إن اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بديهية الحكم والافهمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحى وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن في دلالة الأحداث على وجه الاتقان عليهم ما تأمل (قوله وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده) وعلى أن هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع أيضا

من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز أن يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود والأحداث كالجردات مثلا صادرا عنه بطريق الإيجاب مختارا بحدوث العالم بتوسطه (قوله ثم إن اعتبار الخ) يعني أنما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لأن له مدخلا في بديهية الحكم والافهمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لأن أثر الموجب القديم لا يكون حادثا بوث القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالنقص والاختيار لا يتصور إلا مع العلم وثبوتها على ثبوت الحياة إذ لا معنى للحياة إلا صفة توجب صحة العلم والقدرة (قوله وظاهر كلام الشارح الخ) يعني أن ظاهر كلام الشارح يدل على أن تصورا الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر أيضا بديهية لكن فيه تأمل إذ لا دلالة للأحداث على وجه الاتقان عليهم ما أذكر في ذلك العلم بالسموعات والبصرات واجيب بأن المراد بالسمع والبصر إدراك السموعات والبصرات إذ المنصود ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى وأما أن مبادئ أمور وجوده متغايرة فذلك مطلب آخر يحجى به هذا في قوله وله صفات أزلية وهي العلم الخ (قوله وعلى أن هذا الخ) ظاهر كلام المحشى يدل على أن هذا المنع ليس

مجرد المفهوم والافساد كره من الحق لا يفيد نفي الزيادة في

مندرجا

المفهوم ولا سبيل إلى إنكارها فن قال هذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى أن هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع أيضا لم يزد على الشرح شيئا (قوله والحق أن البقاء استمرار الوجود الخ)

ال شارح الاصفهاني للطوال في الابقاء في الواجب امتناع العدم وفي الحادث مقارنة وجوده لا كثر من زمان
احد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن
وجوده في زمانين هذا فلا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره الشارح ينتقض بقاء الواجب وانه لا يكفي فيه
لوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لا بد من الوجود في الزمان ٢٣٧ الثالث لستم ما ذكره من مقارنة

الوجود لا كثر من

زمان واحد بعد

الزمان الاول الا

ان يقال مراده

بالزمان الاول زمان

الحدوث وهو ليس

زمان الوجود عند

المتكسرين فيكفي

في البقاء الزمان الثاني

للوجود (قوله وان

القيام هو الاختصاص

الناعت بالمنعوت

كما في اوصاف

الباري تعالى) يعني

لاتفاوت بين قيام

الصفة وقيام العرض

كما يشهد به بديهية

العقل وقيام الصفة

ليس التبعية في التحيز

بل الاختصاص

الناعت فكذا قيام

العرض وهذا عرفت

ان من قال يعني تفسير

وان القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت كما في اوصاف الباري تعالى وان انتفاء
الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض
نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة و بطئها ليس بام اذ ليس هنا شيء
هو حركة وآخر هو سرعة أو بطء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض
الحركات سريعة و بالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين
مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم) لانه متركب
ومتحيز وذلك اشارة الحدوث (ولا جوهر)

(قوله كما في اوصاف الباري تعالى) يعني ان تفسير القيام بالتبعية الى التحيز غير مطرد
في اوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام واوصافه
تعالى ليست اعراضا ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض (قوله وانتفاء
الاجسام) هذا راجع الى دليلهم وحاصله ان ما ذكره استدلال في مقامه الضرورة

مندرجا في عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى هنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا
المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني على ان بقاء الشيء امر موجود
زائد على وجوده وفي قوله والحق ان البقاء الخ اشارة الى كمال المعنيين اذ كونه عبارة عن
عدم الزوال يدل على انه امر عديم ليس بموجود وكون حقيقته الوجود بالنسبة الى
الزمان الثاني يدل على انه هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبه الى الزمان الثاني يعبر عنه
بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده تصريح بما علم ضمنا في كلام الشارح (قوله يعني ان
تفسير القيام الخ) يعني في قوله كما في صفات الباري اشارة الى تفسير القيام بالتبعية في التحيز
غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم
جر يانه لا يضر لانه تعريف القيام بالاعراض والصفات ليست باعراض (قوله هذا راجع
اجمالي الخ) يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي اوردوه على امتناع بقاء الاعراض

القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك ما لا يعنيه
وقوله نعم تمسكهم يريد تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى تمسك الحكماء وقوله ان
الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولان السرعة والبطء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين
للحركة لان التوصل لا تقبل الاشتداد والضعف (قوله ولا جسم) في المواقف ذهب بعض الجهال الى انه
جسم فالكرامية أي موجودا وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا في التسمية وما خذه التوقيف ولا توقيف

ههنا والمجسمة هو جسم حقيقة قليل من لحم ودم وقيل هو نور يتلأأ كالسيكة البيضاء (قوله أما عندنا)
 الخطاب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجري فيه قوله وأما عند الفلاسفة وإن كان على مذهب
 وهو بعيد فلا يصح قوله أما عندنا وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح مجاز
 التفصيل بعيد كل البعد على أنه لا يصلح مجازاً لهذا التفصيل لأنه لا تفصيل في نفي ما يطلق عليه الجوهر فإ
 نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل والدليل الثاني على نفي الجوهرية عندنا أناسيتهم لو لم يكن جوهر لا
 جزء جسم ومع ذلك نفي كونه جزء جسم لا بدله من دايمل ويمكن البيان أن المراد بجزء الجسم ما يصلح أن
 جزء الجسم ولا يصلح أن يكون المبدأ ما يصلح أن يكون جزء جسم والآن تكثير الواجب جداً أو لا
 بلا مرجح وما يقال أنه لا يصح ٢٣٨ أن يكون جزءاً لا يتجزأ والآن لكان في غاية الحفاة بر

أما عندنا فلأنه اسم للجزء الذي لا يتجزأ وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى من
 عن ذلك وأما عند الفلاسفة فلأنهم وإن جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع مجرداً
 أو متحيزاً لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت
 كانت لا في موضوع وأما إذا أريد به سماً للقائم بذاته والموجود لا في موضوع فإ
 يتنع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم
 المركب والمتحيز وذهبت المجسمة والنصاري إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه بال
 الذي يجب تنزيهه الله تعالى عنه * فإن قيل كيف صح إطلاق الموجودات الواجب
 والتقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع

لأن أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الأجسام ضرورياً وعدم بقاءها ليس بأبعد عند العامة
 من عدم بقاء الأعراض فبقاؤها ضروري أيضاً (قوله وأرادوا به الماهية الممكنة
 وتقريره أن دليلكم بجميع مقدماته فاسد لأنه يستلزم المحال أعني مخالفة الضرورة (قوله
 لأن أصحابنا جعلوا الخ) نقل عنه محصاه أنه لما كان بقاء الأجسام ضرورياً مع جو
 عدم بقاءها عند العقل كان الحكم بقاء الأعراض أيضاً ضرورياً مع جواز عدم بقاءها

الصفرانما يجب
 الحفاة لأن آثاره
 حاضرة في جنب آثار
 المقسم أما لو كان
 الصغير مع صغره
 مبدأ لجميع العالم
 لكان في غاية العظم
 (قوله وأما عند
 الفلاسفة فلأنهم وإن
 جعلوه اسماً للموجود
 لا في موضوع الخ)
 يعني أن النع عند
 الفلاسفة باعتبار
 معنى دون معنى آخر
 فإن له معنيين عندهم

يستفاد أحدهما من تفسيرهم إياه بالموجود لا في موضوع مجرداً كان أو
 متحيزاً والآخر من جعلهم إياه من أقسام الممكن فإن الظاهر من تسميتهم الممكن إلى الجوهر أن لا يكون من قبـ
 وضع التبدل موضع المتبدل ومن تفسيرهم إياه بالماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع فتقوله لكان
 جعلوه الخ استدلال على المعنى الثاني بما مر من فلا يرد أنه لا حاجة إلى قوله وأرادوا به الماهية الممكنة الخ على أ
 يفيد أن الجوهر اسم نايزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفي الجوهرية بوجه آخر لأن وجود الواجب عين ذاته
 عندهم وليس له ماهية ووجود وقوله وأما إذا أريد به سماً للقائم بذاته فيه إشارة إلى معنيين آخرين للجـ
 والجوهر لا يتنع ثبوت سماله تعالى وإلى أن المنع عن وصف الباري بهما من حيث التوقيف
 وإيهام معنى باطل وإيهام الموافقة مع المجسمة والنصاري لكان لا ينبغي إلا كتناف في التبادر على معنى هو مذهب
 المتكلمين بل ينبغي أن يقال مع تبادل الفهم إلى المتحيز والمركب والممكن أن يكون قوله والممكن إشارة إلى مذهب

الحكيم (قوله قلنا بالاجماع) أقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الوجود فان قولنا لا إله إلا الله بتقدير لا إله موجود إلا الله (قوله والموجود لازم للواجب) لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلاثة فالأولى والموجود لازم لها لأن يقال المراد بالواجب مفهومه لا لفظه وإذا كان الوجود لازما لمفهوم الواجب كان لازما لمفهوم الثلاثة ثم ينبغي أن يقال إن الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفي في الإذن اطلاق لفظ الملزوم وقوله وما يلزم معناه معناه وما يلزم معناه معناه فاعل أو مفعول تأمل تعرف معناه (قوله وفيه نظر) من وجوه الأول الأول منع الترادف للقطع بتغاير المفهومات والثاني أنه إن اشترط في توهم الترادف المساواة فالقديم أعم من الواجب وإن سلم التساوي فـ ما أعم من الله تعالى وإن اكتفى بمجرد التصديق حتى يكون الأعم مرادفا للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين أو الواجب ٢٣٩ والقديم والله مترادفات وعدم

جعل الوجود مرادفا لها والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف آخر والرابع منع كون الوجود المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب والخامس منع كفاية الإذن في الملزوم في اطلاق اللازم إذ اطلاق الملزوم لا يزيد على إقادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافيا لم يحتج في اطلاق تلك الالفاظ

قلنا بالاجماع وهو من الأدلة الشرعية وقد يقال إن الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب وإذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو إذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلزم معناه وفيه نظر (ولا مصور) أي ذى صورة وشكل مثل صورة إنسان أو فرس لأن ذلك من خواص الأجسام يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والهايات

فيلزم أن يكون ممكنا وإن يزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته عندهم (قوله وفيه نظر)

إذا احتمال عدم البقاء وجود في الأجسام والأعراض ولا تفرقة بينهما حتى يجعل أحدهما باقيا بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى كلامه أقول يمكن بيان التفرقة بأن عدم بقاء الأجسام أبعد عند العقل بل محال لأنه يستلزم سقوط التكليف والتفصيص والجزاء بخلاف عدم بقاء الأعراض إذ لا بعد في تحيدها فإذا جعل أصحاب الحكم بقاء الأجسام ضروريا بحكم بهديسة العقل دون الحكم بقاء الأعراض بل جعلوه من أحكام الحس والحس لا يميز بين الأمثال كمال التميز كما في المتن (قوله فيلزم أن يكون الخ) أي فلو كان الواجب جوهرًا يلزم أن يكون

إلى ما ذكر إذا شك في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه إليك تكن مع الذات (قوله ولا مصور أي ذى صورة الخ) تفسير المصور بذى صورة يشعر بأنه جملة صيغة نسبية كالتأمر والابن لا اسم مفعول لكن فيه أنها لم تعرف غير فاعل وفعال ولا يبعد أن يقال أراد بهذا التفسير التنبيه على أنه ليس المراد نفي تعلق التصوير به لأنه لا يتأثر من غير فلا ينفيد نفي الصورة من غير تصوير بل المراد نفي الصورة فاحفظه ولا تغفل عنه في نظائره ومن الجائز أن تجعل صيغ المفعول باقية على طباعها ويستفاد منها عموم النفي بواسطة أن هذه الأمور لا تثبت للشيء إلا بإعطاء الفاعل إياها فنفي الإعطاء نفي لها مطلقا وقوله لأن تلك من خواص الأجسام تحصل لها الخ دليل على المطلوب ومحصله أن ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تكن كغافل قال لا حاجة إلى قوله تحصل لها الخ وما اعتذر به من أن الخاصة تكون إضافية وحقيقية فقوله تحصل لها للدلالة على

ان الخاصة حقيقة فمن قبيل العذر أشد من الجرم بقى انه لا يصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانها تحصل
السطح أيضا فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح الا أن يقال الدليل مبني على مذهب المتكلمين
النافين للسطوح ولقيام العرض بالعرض (قوله ولا محدود أى ذى حد ونهاية) يمكن حمله على نفى التجديد ونفى
معرفة كنهه لان التحديد ٢٤٠ لا يكون للبساطة (قوله ولا معدود) لا يخفى انه تكرير صريح لقوله

الواحد لان الوحدة

نفى الكثرة وقوله

أى ذى عدد وكثرة

الحق تفسير لقوله

لا محدود ولا معدود

على سبيل اللف

والنشر المرتب (قوله

ولا متبعض الخ) نفى

التبعض والتجزى

والتركيب يؤل الى

واحد وكان الداعى

الى نفى التبعض

والتجزى والتركيب

أيها مضافة الشرع

الوجه واليد والرجل

واليمين اليه تعالى

وقد يحمل التبعض

على الانقسام العالى

والوهمى والتجزى

على الانقسام بالفعل

وهذا مراد من قال

يعتبر في التجزى

الانحلال الى

مأمنه التركيب بخلاف التبعض

لا بد

ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه البعض كبعض الانسان والتجزى كونه ذا أجزاء ولك ان تقول المراد
بنفى التبعض نفى اضافة البعض اليه ونفى التجزى نفى اضافة الجزء و بالتركيب نفى اطلاق الكل والتركيب فلا
تكرار أصلا وكما أنه تعالى ليس ذر كما من الامور ليس ذر كما مع أمر فلو قال ولا مركب لكان أفيد وكان الاولى
تقديم قوله فماله أجزاء الى آخره على قوله لمافى كل ذلك الخ لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليه وان نفى

(ولا محدود) أى ذى حد ونهاية (ولا معدود) أى ذى عدد وكثرة يعنى ليس محلا
للكميات المتصلة كالمقادير ولا المتصلة كالأعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا
متجزى) أى ذى ابعاض وأجزاء (ولا مركب) منها المافى كل ذلك من الاحتياج
المافى للوجوب فماله أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها مركبا

للقطع بتغاير المفهومات وأيضا لا نسلم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه
كيف لا وقد يكونان موهمين للنقص

ممكنا عندا خلف ويلزم ان يرد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات
زائدة على ماهيتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان
الوجود المطلق زائد في الواجب أيضا وما هو عينه هو وجوده الخاص (قوله للقطع
بتغاير المفهومات) فان الله علم للجزئى الحقيقى والواجب معناه ما يكون وجوده من
ذاته والتقدير ما لا يكون مسبوقا بالعدم (قوله وأيضا الخ) أى يرد أيضا ان لا نسلم ان
الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم
موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء فى عدم ايها الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال
عدم اطلاعنا على وجه ايهاه فالتوقف واجب احتياطيا لمعظم الخطر فى ذلك
كما هو مذهب الشيخ الاشعرى ومتابعيه اعلم انه لا كلام فى جواز طلاق اسمائه الاعلام
الموضوعة له فى اللغات بل انما النزاع فى الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب
المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز ان
يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع أولا وكذا
الحال فى الافعال وقال القاضى أبو بكر كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه
عليه بلا توقف اذ لم يكن موهما بل لا يلىق بذاته تعالى وقد يقال لا بد مع نفى ذلك الايها م
من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى أنه

تناهى بعد كونه محدودا ومعدودا مستغنى عنه (قوله أى المجانسة الاشياء) يعنى المراد بالمائة المجانسة بعلاقة ان
منى قولنا ما هو من أى جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا عن الجنس بل ما هو لان الجنس هو تمام
لماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية الا أن يقال أراد بما هو السؤال بما كما وقع في كتب
يزان في تعريف الجنس بقى ان قوله لان معنى قولنا بيان للعلاقة قصد المجانسة بالمائة فلا يرتبط به قوله والمجانسة
رجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة لانه لبيان في المجانسة ٢٤١ ولا يصح حمل قوله لان معنى

قولنا على بيان نفي
الوصف بالمائة لانه
لا حاجة اليه بعد قوله

أى المجانسة فالواضح
لان المجانسة ولا يرد
ان مجانسة الواجب
لا تقتضى التمايز
بفصول مقومة بل

يكفى التمايز بفصل
مقوم لان المعنى ان
مجانسة الاشياء
توجب تمايزها
بفصول مقومة

فيقتضى مجانسة
الواجب تمايزه بفصل
مقوم وهذا التقرير
عرفت ان قوله
التمايز عن المجانسات

ليس على ما ينبغي
والصحيح تمايز
المجانسات بفصول
مقومة لان التمايز

وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا (ولامتناه) لان ذلك من صفات المقادير
والاعداد (ولا يوصف بالمائة) أى المجانسة للاشياء

ولاشك في صحة اطلاق مثل خالق كل شىء ويلزمه خالق الفردة والخنزير مع عدم
جواز اطلاق اللازم وقيل الطيب لا يطلق عليه تعالى مع أنه يرادف الشافى وليس
بشئ لان الطيب هو العالم بالطب والشافى من يقيد الشفاء (قوله وباعتبار انحلاله اليها
متبعضا ومتجزئا) لكن يعتبر في التجزى كون ما اليه الانحلال مأمنا التركيب بخلاف
التبعض

لان من التوقيف وهو المختار وذلك الاحتياط احترازاً عما يوهم باطلا اعظم الخطر في
ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايها الباطل ببل لا بد من الاستناد الى اذن
الشرع كذا في شرح المواقف (قوله ولا شك في جوازه الخ) وكذا في جواز اطلاق الجواد
عليه مع عدم جواز اطلاق السخى الذى يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم
جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والتطن لان المعرفة قد يراد بها علم بسببه غفلة
والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بساقية الجهل والعقل علم مانع من
الاقدام على ما لا ينبغي ما خوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي
والخطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل (قوله وقيل الطيب الخ) أى قيل في بيان
وجه النظر اننا نسلم ان الاذن بالشىء اذن بمرادفه فان الطيب لا يطلق عليه تعالى مع
جواز اطلاق الشافى (قوله لكن يعتبر في التجزى الخ) على ما يشعر به لفظ التجزى
فان معناه قسمة الشىء الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبرا في الانحلال اذ هو
عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض والتجزى فانه بمعنى مطلق
الاتقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا أن يكون ذلك معتبرا في التجزى

لا يتعدى عن بل التميز فلا يتم حمل التميز

(١٦ عقائد)

فالاولى ان يحمل قولهم ولا بالمائة على أنه لا يسل عنه بما لانه اما للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزعه عنها
نوعية كانت أو جنسية أو عن الماهية المختصة وهي وان قيل بها في حق تعالى على مسالك المتكلمين لكن كنهه تعالى
غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال عنه بما والتسلك يكون ما هو سؤالاً عن الجنس بقول السكاكى لا يناسب أدب
المقام لانه ليس جنسا يستدعى فصلا وأيضاً لم يخص السكاكى السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف

أيضا فقال يقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه وإثبات بطلان التركيب العنفي لا يسعد المقام (قوله ولا بالكيفية) في طرح المواقف اتفق العقلاء على أنه لا يتصف بشئ من الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة واللام مطافا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونقارها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي وأما اللذة العقلية فتعدها المليون وأثبتها الفلاسفة هذا فلا وجه لتخصيص المتن الكيفية بالسلب ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب إلا أن يدعى ٢٤٢ أن اللذة أيضا من توابع المزاج والتركيب (قوله ولا يتمكن في مكان)

لأن معنى قولنا ما هو من أي جنس هو والجائسة توجب التمايز عن الجائسات بنصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) أي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن في مكان) لأن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متحقق أو متوهم بسمونه المكان

(قوله لأن معنى قولنا ما هو من أي جنس هو) صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفى عنه تعالى نعم لها معان أخر مثل السؤال عن الحقيقة أو الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك

والبعض أيضا على ما فسرهما الشارح لا اعتباره بالانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا (قوله لأن معنى ما هو الخ) تعاديل لقوله أي بجائسة الأشياء يعني أنما فسرنا المساهية بالجائسة لأن معنى ما هو سؤال عن الجنس فمعنى المساهية المنسوب إلى ما أعني ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بأن له جنسا ولا يقال أنه بجائس لشيء من الأشياء (قوله صرح به السكاكي) يعني صرح السكاكي وغيره بأن ما للسؤال عن الجنس حيث قال في المفتاح وأما ما للسؤال عن الجنس فنقول ما عندك بمعنى أي الأجناس عندك وجوابه أنه إنسان أو فرس أو طعام وكذلك نقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام (قوله وهذا هو المعنى الذي نفى عنه) أي وإنما حمل كلمة ما على معنى أي جنس من الأجناس مع أن لها

أن ذكر قوله في مكان مع أنه يعني عنه ذكر التمكن إذا التمكن لا يكون إلا في مكان تصر بحاجته موم النفي ردا على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان العلوي أو نفيا لتوهم حمل التمكن على الاقتدار فإن نفية كغير (قوله) لأن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق بسمونه المكان) قدم المتوهم لأنه مذهب المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الأقرب المشهور

يجوز جعله صفة للنفوذ لأن النفوذ تنقسم إلى الموهوم والحقق كالبعد وقوله يسمونه معان المكان إشارة إلى تفسير المكان في أثناء تفسير التمكن وههنا بحثان أحدهما أن التعريف يقتضي أن يكون المتمكن هو البعد لأنه النافذ مع أن المتمكن هو ما قام به البعد من الجسم فلا بد من تأويله بأن المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر وهو بعيد عن العبارة جدا ولو قال نفوذ بعد شئ في بعد آخر لكان أقرب إلى التأويل فافهم وثانيهما أن التعريف يصدق على ما ليس لتمكن لا محالة لأنه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما ينفذ فيه مع أنه ليس بتمكن عند المتكلمين والحكماء الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ أبعاد الجسم بكليته في البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع أنه ليس بتمكن عند غيرهم

على نفوذها بكتبتها في البعد المحقق عند القائلين بوجود الخلاء مع أنه ليس بمتكهن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء
قائلين بأن المكان هو السطح وتحقيق المقام أن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان اما السطح الباطن
يحاوي الحاس بجميعه لجميع السطح الظاهر لله حوى ونفوذ البعد حينئذ بمعنى مساحة السطحين تمامهما وأما
لبعد الجرد القائم بنفسه ونفوذ المتكهن فيه باعتبار ملاقاته جميع ابعاده لا بعد ذلك البعد الجرد وذلك بالتداخل وأما
بعد الموهوم والنفوذ فيه هذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل معان ٢٤٣ بحسب معاني المكان فلا يصح

تعريف واحد له يجمع
جميع المعاني (قوله
والبعد عبارة عن امتداد
قائم بالجسم أو بنفسه
عند القائلين بالخلاء) لا
خلاف في مفهوم البعد
فإنه الامتداد عند
الكل إنما الخلاف في
وجود الخلاء قالوا واضح
أن يقول والبعد هو
الامتداد وهو يقوم
بالجسم عند الكل
ويقوم بنفسه أيضا
عند القائلين بوجود
الخلاء ومن قال تأويله
أن البعد امتداد له
نوعان عند القائلين
بوجود الخلاء ونوع
واحد عند أرباب
السطح فقد جعل
تعريف البعد بحيث
لا يصدق على شيء
من أفرادها فتأمل

والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى مره
عن الامتداد والمقدار لا استلزامه التجزئ * فان قيل الجوهر الفرد متجزئ ولا بعد فيه
والا لكان متجزئا * قلنا المتكهن أخص

لكن يرد أن يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون البشر مثلا
جنسا فلا يلزم التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد)

معان أخر أيضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف
في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين قال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل أن يكون فرعون قد سال عما عن
خصوصية ذاته تعالى كانه قال أي شيء على الاطلاق فتبشع عن حقيقة الخاصة
ماهي وأجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيه على ان خصوصية تلك الحقيقة
محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال
ويسئل عما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفى
عنه تعالى لا استلزامه التركيب المناق للوجوب وأما السؤال عن الحقيقة المختصة
والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وإنما قال
غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف الواجب
عندهم بالحقيقة والاوصاف المتغايرتين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود
المجرد وفسر القاضل الجلي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ونجدشه
انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس اللغوي (قوله
لكن يرد أن يقال الخ) يعني يرد أن يقال التقریب ليس تمام لان المعتبر في الماهية
المفسرة بأي جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى الامر الشامل للجنس

م ان التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود لا يمكن جعله شاملا
بعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء أعم من القول به محققا أو موهوما علم ان المكان عند العامة ما يمنع الشيء من
النزول فمكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء المحيط به حتى لو منع جسم صغير جسما كبيرا عن النزول كان
مكانه وعلى هذا جاز أن يكون المكان أخص عن المتكهن بخلاف المكان بانفسه السابقة فانه لا يجوز أن يزيد
وينقص بل يجب أن يساوي المتكهن ولو حمل نفي المتكهن على هذا المعنى اصح أيضا (قوله قلنا المتكهن أخص

من المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد فماد كدليل على عدم التمكن في المكان وأما الدليل على عدم التحيز فهو أنه لو تحيز فماد في الازل

يعني ان البعد عبارة عن امتداد له نوعان عند النفاث بوجود الخلاء وأما عند أصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمنايسة

المنطوق أي المقول على مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه ما قبل من المفاتيح فالجنس اللغوي أعم أشموله الحقيقة النوعية أيضا فاهم بعدون البشر جنسا وإذا كان المعتبر في الخجاسة الجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقة فلا يلزم من اتصافه تعالى بالخجاسة اللغوية التركيب في ذاته لجواز أن يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد له من تعيين بمرز عما يشاركه في لازم التركيب في هو بته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز أن يكون ذلك التعيين أمرا عديميا غير داخل في هو بته تعالى فتأمل وأجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالخجاسة الخجاسة بالمعنى العرفي أي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكرنا اقرينة قوله بوجوب التمايز بنص قول منومة وأما قوله لان معنى ما هو الخ فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي لأن هذا المعنى مراد و يؤيده أيضا ما سيأتي من قوله ولا يماثل شيء فتأمل (قوله يعني ان البعد امتداد له الخ) يعني ان كلمة أوليست للشك النافي للتعريف بل لتقسيم الحدود فالخاصل ان البعد امتداد له نوعان أحدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد الجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذا النوعان عنده من يقول بوجود الخلاء أي البعد الجرد الذي يشغله الجسم والخلاء وان كثرا طلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى أيضا كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء أو السطح وأما عند النفاثين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى النافين لوجود البعد الجرد فالبعد هو النوع الاول فقط أعني الامتداد القائم بالجسم (قوله وهذا التعريف الخ) يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم أو بنفسه انما هو للبعد الموجود الذي اثبتته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار ان القيام انما يتصور فيه وأما تعريف البعد الموهوم الذي هو لا شيء محض كوهوم مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمنايسة عليه بان يقال البعد امتداد

من المتحيز (فلونق
التحيز المكان أنفع
وقوله لان الحيز يفيد
ان لا مخالفة في مفهوم
الحيز كما في مفهوم
المكان وليس كذلك
لان الحيز والمكان
يعني واحد عند من
جعل المكان السطح
أو البعد الجرد المحقق
والحيز عند المتكلمين
يعني ذكره وكون
الحيز أعم من المكان
عند المتكلمين
حتى لا يجعلوا الجوهر
اثمرد متمكنا بل
متحيزا لم نجده الا في
كلام الشارح وأما
عبارة أنهم فتفصح عن
اتحاد معنى الحيز
والمكان

(قوله فيلزم قدم الحيز) هذا لا يتم على تقدير كون الحيز فراغا موهوما اذ لا قدم له لسا لا وجود له وكونه محلا للحوادث باعتبار كونه محلا للتحيز الحادث وانما جعل التحيز حوادث لانه اذا كان الازل متحيزا والحيز حادثا لم يجب أن يكون هناك احياز غير متناهية يتحيز في كل زمان ٢٤٥ في حيز فيلزم أن يكون محلا

لتحيزات (قوله وأيضاً ما أن يساوي

الحيز الخ) قيل هذا

الترديد لا ظمار

البطلان على جميع

التقادير والافلا

يتصور زيادة الشيء

على حيزه وتقصانه

عنه على جميع المذاهب

ثم ان هذا الدليل مبني

على تناهي الابعاد

والاجاز أن يساوي

الحيز الغير المتناهي

نعم يلزم التجزى لكن

الكلام في لزوم

التناهي قلت على

تقدير عدم التناهي

جاز أيضاً أن ينقص

التمكن عنه ولا يلزم

تناهيه لان غير التناهي

يجوز أن يكون أقصى

عن غير التناهي انما

المتنوع تقصانه بمقدار

متناه ثم نقول ما يخص

الدليل لزوم التناهي

أو التجزى وذلك

فيلزم قدم الحيز أولاً فيكون محلا للحوادث وأيضاً ما أن يساوي الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهياً أو يزيد عليه فيكون متجزئاً

(قوله فيلزم قدم الحيز) هذا مبني على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين (قوله فيكون محلا للحوادث) لان الحصول في الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين (قوله ما أن يساوي الحيز أو ينقص أو يزيد)

موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم (قوله وهذا مبني على وجود الحيز) يعني لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء لما سبق من ان الدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود وأما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلاً لتحقيقاً ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة ازالة المعدوم ممنوع كيف وان الاعداد الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشي ولعل الشارح أراد بقدم الحيز ازلته وهذا أيضاً محال في حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للحيز وضع معين ازل يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان أمراً وهمياً وان يكون الواجب محتاجاً الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى أو أراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تنالي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويظهر برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه ان لا نسلم لزوم الوضع الذي يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي يناقض وجوبه الذاتي لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والالزم احتياجه الى الحيز وهو يناقض الوجوب وان لا نسلم انه يلزم تنالي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين (قوله والاكوان من الموجودات العينية الخ) على ما مر من ان المتكلمين وان أنكروا الاعراض النسبية بأسرها الا أنهم قالوا بوجود

لزم سواء قلنا بعدم تناهي البعد أولاً فالمبني على التناهي تقرير الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقريره لو كان الدليل مبني على تناهي الابعاد يلزم التناهي على تقرير الزيادة أيضاً ثم جريان الترديد في الجوهر الفرد محل نظر اذا المساواة والزيادة والنقصان من خواص الكم ولا كمية للجوهر الفرد

(قوله وانه يمكن في مكان لم يكن في جهة) لما كان فيما بينهم في المكان والجهة معا اشار الى ان كنه ترك الجهة وهي ان في المكان يستلزمه وفيه بحث لان في المكان انما يستلزمه لو كان الجهة حد المكان او نفسه اما لو كان حد الحيز الاعم من المكان او نفسه فنفي التمكن لا يستلزم نفيه (قوله ولا يجري عليه زمان) أي لا يعين وجوده بزمان فان الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعيينه به منه قول النجاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضرا بأو ضربت فتعين به ما قصدت بالفعل وعدم تعيين وجوده تعالى بالزمان لانه لا تعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ماله وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان او على ظرف الزمان وهو ٢٤٦ الآن والاول يسمى زمانيا والثاني دفعيا ومثل هذا الشيء

لا يوجد دون الزمان
بحسب الاف الامور
الثابتة فاما بحيث
اذا فرض انتفاء
الزمان فهو موجود
فتمزق بين كان الله
ويكون وبين كان
زيد و يكون فان
وجوده تعالى ثابت
مستمر مع الزمان
لا فيه خلاف وجود
زيد فانه في الزمان
ومنطبق عليه لا يوجد
بدون هذا الزمان
لعمته بامور منطقية
عليه وكما ان الزمان
لا يجري عليه تعالى
لا يجري على صفاته

واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفلى ولا غيرهما لانهما اما حدود واطراف
للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء (ولا يجري عليه زمان)
لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة
والله تعالى منزّه عن ذلك واعلم ان ما ذكره من التزيينات بعضها يعني عن البعض الا انه
حاول التفصيل والتوضيح في ذلك

هذا التردد لا يظهر البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشيء على
حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبني على تنافي الابدان والا
جازان يساوي الحيز الغير المنتهي نعم يلزم التجزى حينئذ لكن الكلام في لزوم
النتاهي (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شيء) فان الدار المائية بين الدارين علو
بالنسبة الى ما تحتهما وسفل بالنسبة الى ما فوقهما

الا كوان الاربع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله هذا التردد الخ) دفعك
يتوهم من ان التردد المسد كورقبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه او نقصانه
في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا التردد لا يظهر
بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه أحد او لا وقيل انه تردد
بالنسبة الى المعنى اللغوي للحيز اذ عمبطاقونه على التزايد والتناقص يقال زيد في المسجد
وعلى الكرسي (قوله ثم ان هذا الدليل) أي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبني على

القدية وقوله لان الزمان عندنا يعني به الاشاعة فافهم
قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد منهم ازاله لانهما في الزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيء عند أحد
ويكون الشيء زمانا لشيء الا في اول عند آخر فقد يقال جاز زيدا عند محي وعمر ووجاء عمر وعند محي وعمر ووجاء
ضعيف لا يسع المقام بيان ضعفه وانما أوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت ووجه قوله وعند
الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك الاعظم انه أراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار
الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم أولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات
ثانيا وبالعرض على ما بين في محله ولك ابتداء المقدار على اطلاقه فان ما يقدر به الحركة مطلقا مقدار حركة الفلك

الاعظم فان جميع الحركات تقدر به تانيا وبالعرض ولم يلتفت الى مذاهب ثلاثة أخرى لكمال ضعتها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم وانه الفلك الاعظم وانه حركة الفلك الاعظم واعلم ان قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به الا احد المعنيين مما ذكره الاشاعرة او الحكم اذ لا يجوز ان يراد في اطلاق واحد معنيان والشارح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان بل ان هذه المسئلة متفقة بين الحكم والاشاعرة وذلك ان تقول ليس للزمان الا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين في تعيينه (قوله قضاء لحق الواجب في باب التنزيه) الطرف متعلق بالواجب او بالحق والواجب في كل معنى وحق التنزيه أو ٢٤٧ واجبه للمبالغة فيه والمشبّهة تقوم

شبهه والله تعالى
بالمخلوقات ومثله
بالخاديات والجسم
غلاتهم المصرون على
التجسيم العرف وأما
غير غلاتهم مشبهة
الحشوية فقلوا هو
جسم لا كالأجسام
من لحم ودم
لا كاللحموم وله
الأعضاء والجوارح
وسائر فرق الضلال
بعد المشبهة
احدى وسبعون
والعبارة تدل على ان
أحدا منهم ليس
بمتصّب في باب
التنزيه والمراد بالبلغ
وجهه الا بالبلغ بالنسبة
الى عدم التفصيل

قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والجسمه وسائر فرق الضلال والطفيلان بالبلغ وجهه وآ كده فلم يبال بتكرير اللفاظ المترادفة والتصرّيح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكره على أنها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما أشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذاك وان الواجب لو تركب فاجزأه اما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أولا فيلزم النقص والحدوث وأيضا اما أن يكون على جميع الصور والأشكال والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع الاضداد أو على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة قاما بصفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها وأضدادها صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها الا انها تمسكات ضعيفة توهم عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعماءهم ان تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه المشبهة الواهية (قوله اما ان يتصف بصفات الكمال الخ)

تناهى الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بأنه اما ان يتنص عن الحيز فيكون متناهيا أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزئ الا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبنى أيضا على أنه تعالى ليس جزأ لا يتجزى لانه يتركب عنه غيره ولانه أحقر الاشياء وأخصها والا فيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهى من خواص

والتوضيح لا أبغ من كل وجه اذ لا وجه له والمراد بتكرير اللفاظ المترادفة تكرير المتبعض والمتجزى والحدود والمتناهى وللتصرّيح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا يفتن للضمنيات من العوام فان جميع العقائد لحفظهم أيضا (قوله لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه الخ) قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقريضة قوله بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك فان هذا الاستعمال لغوى ولا يخفى ان كون العرض بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه ممنوع ولو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لا يهامه المعنى اللغوى والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لا منع اطلاق اللفظ وهكذا الكلام

في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره وفي نظيره وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه وان في قوله وان الواجب الخ
تطويل المسافة لان التركيب يستلزم النقص والحدوث سواء اتصف الاجزاء بصفات الكمال أولا على ان عدم
اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال وقد يقال وجه الضعف
انه من تعدد موصوفات صفات ٢٤٨ الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشيء اذ منها الوجوب

وجه ضعفه ان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتها ولا يلزم من تعدد موصوفاتها
تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والتقدم وايضا صفة
الكمال هي العلم التام والقدرة التامة ونحوها وهي لا توجد الا في الواجب

المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له (قوله وجه ضعفه الخ) حاصله منع الملازمة يعني لا نسلم
انه لو اتصف اجزائه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة
واخواتها لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكره بعض الافاضل
بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم يتصف اجزائه بجميع صفات
الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم ان يتصف الجموع ايضا وفيه ان نقص
اجزائه يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول كون
عدم الاتصاف ببعض الصفات تنصفا بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى
تقدير التسليم فثبت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشترط من ان نقصان
من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومعدن كل نقصان لكن
لم يقدم دليل عليه يعتد به (قوله ويرد عليه الخ) اثبات الملازمة الممنوعة يعني ان المراد
بصفات الكمال جميعها على ان تكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف
بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود
بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا تكون الشرطية الثانية صحيحة اعني قوله لو لم
يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الاحجاب الكلي يستلزم
السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا
بالوجوب قلت فينتد يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا
مبنى على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب
معدن كل كمال ومعدن كل نقصان فيكون حادئالا نه حينئذ يكون ممكنا وكل ممكن
حادث وقد عرفت ما فيه آتفا (قوله وايضا صفة الكمال الخ) توجيه آخر لاثبات

والقدم الذاتيان
وقوله وايضا يشعر
بانه دليل مستقل
لباب التنزيه وليس
كذلك فانه لا يفيد
الا التنزيه من
التصور والتكيف
وكما يلزم اجزاء
الاضداد يلزم
الاشتمال على النقص
اذ بعض الكيفيات
نقص كاضداد العلم
والقدرة كما صرح
به وفي استواء جميع
الصور والاشكال
والكيفيات في افادة
المسح نظر لانه انما
يتضح بعد استقصاء
معرفاة الصور
والاشكال
والكيفيات ودونه
مخرط القنادوكذا في
عدم دلالة المحدثات

عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول

الملازمة

تحت قدرة الغير ايضا ممنوع لانه يمكن ان يكون المخصص هو الذات واما منع كونه حادئالا بعد الدخول تحت قدرة
الغير فمما لا يسمع لانه مبنى على ان كل ممكن حادث فان تم وتم كون مثل العلم والقدرة صفات كمال بدل المحدثات
على ثبوتها لا يغني عن مخصص وكون الاضداد صفات نقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل
يدل على انتفاءها عنه واعلم ان قوله لا دلالة على ثبوتها لمعناه لا دلالة على ثبوتها للمحدثات وقوله للمحدثات خبر

لا لاصلة الثبوت والالبقي لا بلاخير وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ واستلزام
ضعفها لعدم الا بناء عليها بين لكن لا مدخل في عدم الابتداء لانهم ان عقائد الطائنين وتوسيع مجال الطائنين كما لا يخفى
(قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة على التمكن) اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن
فما ذكرني الجهة فليس احتجاج المخالف في التنزيه عما ذكرنا بالنص الظاهر في الجهة على ان التنزيه عن
الجهة لم يصرح به لا شتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور وفيه بحث لان ماله جهة يجوز ان يكون
متحيزا لا متمكنا والنص الظاهر في الجوارح تمسك للتبعض والتجزئة والتركب أيضا والاولى أن يقول
والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته ٢٤٩ (قوله وبان كل موجودين فرضا
لا بد أن يكون أحدهما

واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح
وبان كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مما سأل
أو منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم
في جهة فيتحيز فيه كون جسم أو جزء جسم مصورا متناهيا والجواب عنه ان ذلك وهم
محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات
فيجب أن يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف اثارا للطريق
الاسلم أو يؤول بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين
وجذبا للطبع الناصر بن سلوك السبيل الاحكم (ولا يشبهه شيء) أي لا يماثلها اذا اريد
بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك وأما اذا اريد بها كون الشئين بحيث
يسد أحدهما مسدا لا آخر أي يصلح كل ما يصلح له الا آخر فلان شيا من الموجودات
لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى

(قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة) مثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح
اليه وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى يد الله فوق
أيديهم (قوله أو يؤول بتاويلات) بان يقال المراد بالعروج العروج الى موضع
يتقرب اليه بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة
الملازمة يعني ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق العلم والقدرة

والا فانتفاء الحالية والحلية بالقياس الى العالم لا ينفي كونه متصلا بشيء من العالم وقوله فيكون جسما
أو جزء جسم يتجه عليه أولا أن محال العالم بدع انه تعالى جسم حتى يكون قوله أو جزء جسم في موقعه وأيضاً جزء
الجسم لا يجب أن يكون جسما حتى يلزم كونه مصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا أن يكون ذا
مقدار حتى يكون متناهيا ولا يخفى أن الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لان كلامنا الاتصال والاتصال والاتصال
يتضمن التحيز فقصر المسافة أن يقول كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر أو منفصلا
وعلى كل تقدير يجب أن يكونا متحيزين على ما في المواقف والوهم المحض ما لم يخاطب صلاح العقل والضبط
العضد كلها أو وسطها بلحمها أو الابط الى نصف العضد من أعلاها كذا في القاموس (قوله ولا يشبهه شيء)
أي لا يماثلها فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فيفيدني المجانسة وهي المشاركة في الجنس ونفي

المشاركة في الكيف لان نفي المماثلة أفاد نفي المجانسة في الجنس ونفي الكيفية أفاد نفي المشاركة في الكيف
 وباب التنزيه وان كان يتحاشى فيه عن التكرار والنصر يح بالعلوم ضمنالكن المختار الحمل على ما لا يسلم عنهما
 وجعل نفي المماثلة بمعنى الانحاد في الحقيقة ظاهرا مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى أن ذاته تعالى مماثلة لساثر الذوات
 في الحقيقة لان ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه واستدل عليه في المواقف بأنه لو شاركه
 غيره في الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنية فيلزم التركيب ويمكن أن يستدل عليه بان وجوده مقتضى ذاته فلو
 اشترك ذاته بغيره وبين غيره لتعدد الواجب وكون الشئيين بحيث يسد أحدهما مسدا لا آخر أى يصلح كل لما يصلح له
 الا آخر مما أورد عليه أنه يقتضى رفع الاثنية فلا يمكن المماثلة بين شئيين وأجيب بان المراد بسد أحدهما مسدا لا آخر
 سد أحدهما مسدا لا آخر في الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد على الذات
 كالا نسانية والحقيقة والوجود والشيئية ويقابلها الصفة المعنوية كالحدوث والتجزى فعلى هذا ينبغي أن لا يستدل
 على نفي المماثلة بهذا المعنى بل علمه وقدرته أجل وأعلى مما فى المخلوقات لان العلم والقدرة ليسا من الصفات
 النفسية لا يحتاج في الوصف بهما الى تعقل أمر زائد على الذات عند أهل السنة لكن الذى يستفاد من كلام
 الشارح دفع الايراد بان المراد ٢٥٠ سد أحدهما مسدا لا آخر فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه

(قوله قال في البداية
 ان العلم هنا موجود
 أى بلا شبهة بخلاف
 علمه تعالى فانه
 اختلف في وجوده وقد
 أشار الى طرق الاشتباه
 فيه بقوله فلو أثبتنا العلم
 صفة الله تعالى فتنبه

مما فى المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم هنا موجود وعرض
 ومحدث وجائز الوجود ومتجدد فى كل زمان فلو أثبتنا العلم صفة لكان الله موجودا وصفة
 وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثله علم الخلق بوجه من
 الوجوه هذا كلامه فقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع
 الاوصاف حتى لو اختلفا فى وصف واحد انتفت المماثلة قال الشيخ أبو المعين فى
 التبصرة انا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمر وفى الفقه اذا كان
 (قوله فقد صرح بان المماثلة الخ)

وقوله وقديما وواجب الوجود ذهاب الى ما نقل عن بعض المتأخرين
 فى صفاته تعالى وقوله فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه مباينة فى نفي المماثلة فكانه قال فلا يماثل علم الخلق
 أصلا فلا يعتد بما يشعر به من ان المماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا تتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى
 يتنافى ما صرح به من أن المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف ومنهم من قال مقصوده ان بين
 كلاميه تنافيا والتوفيق بما سياتى ويعلم من كلام الشيخ أبى المعين ان ما ذكر من معنى المماثلة معنى لغوى وبفهم
 من المواقف أنه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم دليل ثان على
 فساد قول الاشعرية اذ عدم منع أهل اللغة على ما سبق أيضا دليل عليه فالظاهر فى قوله والظاهر أنه لا مخالفة ترك
 الظاهر لان الظاهر المخالفة والموافقة هو المآل والظاهر ان المراد نفي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحتمل
 تنفيها بين البداية والتبصرة وبين الشيخ أبى المعين والاشعرية وبين كلامى البداية أيضا وقوله والاى وان لم يكن
 مراد الاشعرية هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشتراك الشئيين الخ فلا يرد أنه ينبغي تنديم قوله والا على
 قوله وعلى هذا ينبغي أن يحمل الخ ظاهرا بأنه من تنمة قوله لان مراد الاشعرى من غير تعاق له يحمل كلام البداية ثم
 فى الملازمة نظرا لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية أيضا يندفع لزوم دفع التعدد

(قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته عن التقصان بمعنى قوله لان الجهل ببعض
 أو العجز عن البعض نقص انه نقص في علمه وقدرته ولك أن تجعله تنزيها له تعالى عن الجهل في بعض الأشياء والعجز
 عن البعض والمراد بالشيء الممكن والافالممتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان
 دائرة العلم أوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من الاقسام الثلاثة ولا يخفى انه لا يجوز خروج ممكن عن العلم
 والالم يكن مقدورا إذ يمتنع فعل المختار بدون العلم فما قيل بحد على عدم خروج شيء عن العلم أنه يجوز أن يكون
 شيء يمتنع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصا كما أن العجز عن الممتنع ليس بنقص ليس بشيء ويرد على عدم
 خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته
 شيء لا يخرج عن سمعه تعالى مسموع ولا عن بصره مبصر وكان لم يتعرض له لانه لا يخالف فيه وقوله فهو بكل
 شيء عليم وعلى كل شيء عقدير نتيجة للتنزيه واقتباس ٢٥١

ولاشمول القدرة

ولم يقل لا كما زعم

قدماء الفلاسفة انه

لا يعلم شيئا لانه

لا يعاينهم ومخالفة

الفلاسفة في القدرة

مطلقا لا في أكثر

من واحد لان

الظاهر من القدرة

فيما بين المتكلمين

صفة يصح معها الترك

والفعل والحكماء

ينكرون صحة

الترك وهو معنى

يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوده كثيرة وما يقوله
 الاشعرية من أنه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي صلى الله عليه
 وسلم قال الخنطة بالخنطة مثلا مثل وأراد الاستواء به في الكيل لا غير وان تفاوت
 الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهرا لانه لا مخالفة لان مراد الاشعرية المساواة
 من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا لا ينبغي أن يحمل كلام البداية أيضا
 والافاشتراك الشئيين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد
 فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لان الجهل ببعض والعجز عن

يريد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا مماثلة له علم الخلق بوجه من الوجوه إذ يفهم منه
 ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق كما سيحكي

مثلا وهي لا توجد الا في الواجب (قوله يريد ان هذا التصريح الخ) يعني ان مقصود
 الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرىء بصيغة المعلوم
 أو تصريح القوم ان قرىء على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع

الاجاب وكانه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
 الا أن مقدم الشرطية انية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين وقوله لا يعلم بالجزئيات الاولى لا يعلم
 الجزئيات كما في كثير من النسخ لانه يزداد الباء بعد العلم المتعدي الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة
 للتصور والتصديق والمشهور عن الفلاسفة انهم أنكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات وحقق الحق الطوسي
 ان مرادهم انه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بفهمومات كلية منحصرة فيها وانما أنكروا الدهرية العلم بذاته
 لان العلم نسبة تقتضي معايرة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل أحد بنفسه ووجهه انه لا يقدر على مثل مقدور
 العبدان مقدور العبد اما طاعة أو معصية أو سفه أو عبث وهو تعالى عن جميع ذلك ودفعه بان هذه
 الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه
 مقدور له تعالى باعتبار الخلق تأمل

البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عالم وعلى كل شيء عقدير لا كما يزعم الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات

(قوله نقص وافتقار الى مخصص) يرد عليه انه يجوز أن يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة (قوله لا يعلم الجزئيات) أي من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث هي كليات كعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوف فاما وهذا العلم مستمر قبل الوقوع وبعده

الوجود تناقض قوله فلا يماثل علم الخاق بوجهه من الوجود فانه يدل على ان الاشتراك الشئيين في بعض الوجوه كفي في مثلها ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك بين من جميع الوجود فبابه المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجود المبالغة في تقي المماثلة بمعنى انه ليس لاثبات المماثلة وجه أصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا وتأييدا لقوله لا يماثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه أصلا والحال انه صرح بانه انما ثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف (قوله يرد عليه انه يجوز الخ) يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارف بينهم حينئذ يرد عليه اننا نسلم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وما حررنا دفع ما قاله الفاضل الجلي يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والابجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقض بالمادة التي أوردتها الخشي لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة مما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي تتعلق بها القدرة أعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه أو الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن لا يحصل الرد على الدهرية الثنائين بعدم علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود أو الممكن لان دائرة العلم أوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان تكون الممتنعات متعلق القدرة أيضا ان اريد ما يصح ان يعلم (قوله لا يعلم الجزئيات) يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المسادية سواء كانت

(قوله وله صفات) قدم المسند للتخصيص فبه على انه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره الا في الاسم فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها وقد نه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات وثبوت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها بثبوت مبادئها فان اتقان أفعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه ولما بنى ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على

٢٥٣

ولا يقدر على أكثر من واحد والدهرية على انه تعالى لا يعلم ذاته والنظام على انه لا يقدر على خلق الجهل والقيح والبلخي على انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعترلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من انه عالم حي قادر الى غير ذلك ومعلوم (قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة تنافيه لا نناقول

متغيرة أو لا كالأجرام الفلكية الثابتة على أشكالها من حيث أجزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لأن ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن إلا بالآلات الجسمية والله تعالى منزّه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة من الشراكة على ما هو شأن كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوف فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لأن ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن جملة على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا عن وقوع الشراكة ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك بل ما ندر كه على وجه الاحساس والتخيل بدر كه

يذكر المتكلم والمكون أيضا وكأنه لم يذكرها لعدم ورود الشرع بهما فقول الشارح لما ثبت انه عالم الخ انما يتم في ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية وأراد بتفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكانه قال يدل على معني زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت انه عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله

سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير زائد يشعر بان كلاً يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله وليس الكل ألفاظاً مترادفة والاولى أن يقول ان كلاً يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لأن الزائد يستدعي أن يكون مفهوم الواجب داخل في مفهوم كل ولا يخفى فساده ومن البين ان ماخذ الاشتقاق المعنى المصدرى وهو ليس الصفة الموجودة بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله ثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت الماخذ لان الماخذ نفس الصفة بل لا نه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة في المخلوقات فاندفع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود

منا في الإيجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وأما القدرة بمعنى أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل

هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الإدراك لا في المدرك هذا ما أفاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه أشار المحقق الطوسي في شرح الإشارات والمشهور من مذهبهم أنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث أنها جزئيات بل على الوجه الكلي وأما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث أنها جزئيات ووجهه بعض الأفاضل بأن معناه أنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الأزمنة بأنها واقعة الآن أو غدا أو أمس فإنه لو كان عالما كذلك فاما أن يتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة إلى صفة وإن لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الأوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير أصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه أنه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته إلى جميع الامكنة على السواء فلبس بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته إلى جميع الأزمنة على السواء فلبس بالقياس إليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الأمور الواقعة في الزمان فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة به كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده في أوقاتها بلا تغير أصلا فعلى هذا يكون قولهم أنه لا يعلم الجزئيات راجعا إلى أن علمه تعالى ليس زمانيا هذا الكن قال الامام إن اللائق بأصولهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أولا لما يلزم في الأول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار إلى الآلة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما يتوهم البعض من أن علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وأحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام (قوله منا في الإيجاب هو القدرة الخ) يعني أن للقدرة معنيين أحدهما صحة الفعل والترك أي بصلاح منه الإيجاد وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه تعالى وإلى هذا ذهب المالكيون وهو مناف الإيجاب وثانيهما أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعماء منهم أن تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الأولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى إذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيهما ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الإيجاب فإن

ان كلام من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظاً مترادفة
وان صدق المشتق على الشيء يقتضى ثبوت ما اخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم
والقدرة والحياة وغير ذلك

فمتفق عليها بين الفريقين الا أن الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة (قوله يدل على معنى
زائد على مفهوم الواجب) هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام
في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها (قوله وان صدق المشتق على الشيء يقتضى الخ)
ان أراد اقتضاء ثبوت الماخذ في نفسه بحسب الخارج فمقوض بمثل الواجب والموجود
دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل
مادام عاقلاً يعمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز فيها من غير تخلف مع أنه
يفعله باختياره وامتناع ترك الانغماض بسبب كونه عالماً بضرر الترك لا ينافي الاختيار
فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته (قوله فمتفق عليه بين الفريقين) قد يقال كون القدرة
بهذا المعنى متفقاً عليه محل بحث لان مشيئة الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء
على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى فعنى
قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازماً لذاته
تعالى كان طرف الفعل لازماً لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند
المتكلمين عبارة عن القصد فعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد
لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازماً لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازماً لذاته وهذا معنى
عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ (قوله هذا انما
يدل على زيادة الى آخره) يعنى ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحداثى الذى هو من
جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلاً وصدق المشتق انما يدل على زيادة
ذلك المفهوم الحداثى ولا كلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة
حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى أنه كما ان في حقنا انكشاف
الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك
أم ذاته تعالى كاف في ذلك الا انكشافاً ويترب على ذاته البحث ما يترتب على صفة
العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فنشأ
هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته (قوله ان أراد اقتضاء ثبوت الخ) يعنى
ان أراد بان ثبوت المشتق للشيء يقتضى ثبوت ما اخذ الاشتقاق له أنه يقتضى ثبوت
الماخوذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف

(قوله كما لا نزاع المعتزلة) انه عالم ٢٥٦ لا علم له ووافهم الشيعة مع منع بعضهم عن اطلاق العالم وغيره من أسمائه

عليه وذا من العجائب
فان الاطلاق في
القرآن أكثر من أن
يحصى فكيف ينكر
وقوله الى غير ذلك
لا يتم على إطلاقه فان
جمهورهم أثبتوا صفة
الحياة والارادة

وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرغوا
عليه لازلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى (قوله انه عالم لا علم له)
* ان قلت لعل مرادهم انه عالم لا علم صفة حقيقية له * قلت يابده قولهم بان له عالمية لانها
ليست صفة حقيقية أيضا

ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجودا لجوب اللذين هما ما خذهما
في الخارج لانهما أمران اعتباريان على ما حقق وان أراد أنه يقتضي ثبوت المأخذ
لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضي أن يكون ذلك الشيء متصفا بما أخذ
الاشتقاق فسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز أن يكون ذلك
المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج
أجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل على
زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعمه المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره
وأما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والياض
ولما علم ثبوت ما خذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته
مثل كون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه فكما
ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود رابط في الامور
العينية فرع الوجود العيني فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه أن كون هذه الاوصاف
من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان التردد المذكور في كلام المحشى قبيح
اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول أصلا وفيه أنه انما يتم لو كان الضمير
الجرور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل أن يكون راجعا اليه وأن يكون
راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى (قوله وقد
فرغوا الخ) تايدلان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة (قوله لعل
مرادهم الخ) يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له أنه ليس العلم صفة حقيقية له بل
اضافة وتعلق بخصوص بين العالم والمعلوم بها تتميز الاشياء وتكشف عنه لان العلم
مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا أسود لا سواد له فحينئذ يكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور
المتكلمين من أنه تعلق بخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما (قوله قلت يابده قولهم

وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين
الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة الى غير ذلك

وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرها ودل صدور الافعال المتقدمة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما قادرا وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من ان الله تعالى حي وله حياة زلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة (قوله ودل صدور الافعال المتقدمة على وجود علمه) فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التمييز والانكشاف التي تسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف لا تثبت في غير الاضافة

(الخ) يعني يابى عن أن يكون المراد ما ذكر إثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية أيضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو أثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فعملهم انهم ينفون العلم رأسا ويجعلونه نفس الذات و يثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات بسمونه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية ههنا على ما نقلناه عن المراقف وصرح به المحشى فيما بعد حيث قال وهو اضافة التمييز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره أحد اذ لو أنكره لزم عنه انكار كونه تعالى عالما وأما العالمية التي هي حال فقد اثبتوها أبو هاشم من المعتزلة والقاضى الباقلاني من الاشاعرة وقال أنها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بوجودها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة ههنا اذ هي ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يشبهها أحد سواها وما ذكرنا ظهر فساد ما قال القاضى المحشى ههنا فانه مبنى على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية يابى عما ذكر لان العالمية أيضا ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم لا علم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية أيضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساوية الاقدام في ذلك تأمل فخذ ما صفا ودع ما كدر (قوله وكذا قولهم عالم بالذات) يعني يابى ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس أمر حقيقيا زائدا على ذاته تعالى في الخارج والعالمية أيضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى (قوله فيه تأمل الخ) أى في دلالة صدور الافعال المتقدمة على وجود

(قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته) حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر والقدير و اضافة العلم والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة (قوله ودل صدور الافعال المتقدمة الخ) لان اتقان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودين فيرشد ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف عنه نعم حدوده في الشاهد لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب قديما فلا يردان صدور الافعال لا يتوقف الاعلى الانكشاف الذي هما المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفاعل

(قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) * فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادرا عالما صانعا معبودا ٢٥٨ للحق وان كان بصيرورة الذات علما كان اللازم كون الواجب

غير قائم بذاته * قلت
كون الشيء عين شيء
قد يكون بصيرورة
أحدهما الآخر وعينية
لأنهين هذا المعنى
غير مستحيلة وقد
يكون الاثنان متحدا
من غير ضرورة
وانقلاب وهذا هو
العينية المستحيلة
وكلا منافيهما واللازم
لها أن يكون
لازم كل منهما
لازما للاخر فيلزم
كون العلم حيا لان
الحياة لازمة للذات
وكون الذات غير قائم
بذاته لان عدم القيام
بالذات لازم العلم
(قوله أزلية لا كما تزعم
الكرامية) هم المشبهة
المنسوبون الى محمد بن
كرام بكسر الكاف
وهو الذي قيل فيه
الفقه فقه أبي حنيفة
وحده * والدين دين
محمد بن كرام كذا في
شرح المواقف وأرجو

ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في أنه
كما أن للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فمحل لصانع العالم علم هو صفة
زائدة قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فنكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن
صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالقدورات قادرا
الى غير ذلك فلا يلزم تكرار في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق
من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة
وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته
الى غير ذلك من المحالات (أزلية) لا كما تزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة
لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء
الا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكمم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم اني كون
(قوله ويلزمكم كون العلم قدرة) لهم أن يقولوا اتحاد المفهومين هو الخال وليس لازم
 واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمحال (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم أن
يقولوا حقيقة العلم في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته

صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز تامل اذا الصدور على وجه الاتقان انما يدل
على أن فاعلها متصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة
عالية وأما انتصاف فاعلها بصفة أخرى التي هي مبدأ التناك الاضافة فلا ولذا قال صاحب
المواقف أنه لا حجة على ثبوت أمر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما
قال المحقق الدواني في شرح العقائد العنصرية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم
زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض
الاصفياء أنه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها مما لا يذكر الا بالكشف
ومن استندها الى غير الكشف فانما يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري
ولا أرى بأسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة (قوله لهم ان يقولوا)
أي للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلا بمحال
وهو ليس بلازم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان ما يصدق عليه
القدرة أعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وليس بمحال
اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة (قوله لهم ان يقولوا) يعني لهم ان

أن يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن الكرام الى آدم

يقولوا

عليهما السلام ويستفاد من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته ان الازلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان

مقامة بذاته يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل على الفرع لكن للتأخير أيضا وجه وهو ان ذكر الدليل
 وضع الدعوى نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله ضرورة انه لا معنى
 في الشيء الا ما يقوم به يستدعي أن يتصل بقوله صفات وكما أن قوله قائمة بذاته يردزعم المعترلة في الكلام يرد
 بهم في الارادة حيث يزعمون انها حادثة لا في محل وقوله لكن مرادهم اشارة الى أن الرد ليس في موقعه لانهم
 يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم اذا عدوه من صفاته لانهم
 كرون كونه صفة (قوله ولما تمسكت المعترلة) قد عرفت ان هذا التمسك لا يتأتى لجمهورهم وقوله فبال
 نية كما في هذا الكتاب وقوله أو أكثر اشارة الى صفات أخر اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه
 والعينين والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى ان الاولى أن يقول ٢٥٩ فبال السبعة أو الثمانية أو أكثر

فيكون فيه استيفاء
 المذاهب أو يقتصر
 على قوله فبال الثمانية
 لانه الذي ذكر في
 هذا الكتاب وأشار
 بقوله أشار الى الجواب
 الى ان العبارة غير
 واضحة في الجواب
 لكن لما قيل
 لان الجواب التام نفي
 المغايرة بين الذات
 والصفات وبين
 الصفات بعضها مع
 بعض وقد اقتصر
 المصنف على الاول
 لكن أشار الى أن
 التعدد فرع التغاير

كلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعترلة بان في اثبات
 صفات ابطال التوحيد لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم
 بالله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام
 تقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى
 صفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فبال الثمانية أو أكثر أشار
 بجوابه بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات
 وله أشار الى الجواب بقوله الخ) انما لم يقل أجاب بقوله لان الجواب التام نفي المغايرة بين
 ذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والمصنف قد اقتصر على الاول لكن
 نارا الى ان التعدد فرع التغاير وبه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة
 ولو ان ما صدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته
 نالي بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأننا فانه غير قائم بذاتنا لكونه مغاير لذاتنا ويجوز
 ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك (قوله قد
 تصر على الاول) أي بيان نفي المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لا هو ولا غيره
 لم يقل ولا هي متغايرة (قوله لكن أشار الخ) يعني أشار المصنف بنفي تعدد الذات

يتم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة لانه يمكن أن يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى
 ذات والنسبة الى الاخرى لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب أو يقال المراد ان كلام
 صفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتضاء أن يكون كل بالنسبة الى الاخرى أيضا كذلك
 كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات أيضا كذلك لان المغاير للشيء مغاير لما هو ليس
 بالشيء ولا غيره فيكون البعض الآخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون أيضا اقتصارا بل
 العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين أو لما قيل ان سوق العبارة في بيان حكم الصفات ولذا
 رقبه لا هو والا فلا مدخل له في الجواب فالجواب مشار اليه ومذكور وضعنا هذا لكن في قوله ولذا ذكر
 لا هو والا فلا مدخل له في الجواب انظر لانه لو لم يذكر لا هو لتبادر الاعتراف بالعينية والاولى أن يقول ولما

تمسكت المعزلة بان في اثبات ٢٦٠ الصفات ابطال التوحيد وتسكبان في كون الصفات عين الذات كون

ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثير القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم أثبتوا الاقاييم الثلاثة

ولان الغرض الاصلى ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له في الجواب (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثير القدماء) ولك أن تحمل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعا وانما حمل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما بين النجوم (قوله لكن لزمهم ذلك) قيل عليه اللزوم غير الالتزام ولا كفا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضا

والصفات القديمة بنى التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات القديمة أيضا اذ ليست مغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست مغايرة للذات والفاضل المحشى قال اشار الخ أى اشار بقوله فلا يلزم تكثير القدماء وهو خبط اذ ليس في كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثير القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له (قوله ولان الغرض الاصلى) عطف على قوله لان الجواب التام أى انما قال اشار لان المقصود الاصلى بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو في الجواب بل هو يتم بنفى المغايرة (قوله ولك أن تحمل كلام المصنف الخ) يعنى ان الشارح حمل كلام المصنف على أنه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثير القدماء فورد عليه الاعتراض الذى ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير ولك أن تحمل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم غير الله تعالى وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافاة تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله فلا ولى ان يقال المستحيل الخ ولا يرد السؤال الذى ذكره بقوله ولقائل ان يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا عن المعزلة فافهم (قوله وانما حمل الشارح الخ) أى انما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور بين النجوم هو نفي التعدد مطلقا وفي قول الشارح والا ولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره المحشى (قوله وان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضا) يعنى كما ان التزام

العلم والتدرة والحياة متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبودا للخلق وكون الذات غير قائم بذاته أشار الى تحقيق الصفات بحيث يدفع عنه المحذورات المذكورة فقال هو لا هو ولا غيره لانه حينئذ يكون متتضيا لذكر لا هو بالا خلاف اما على ما ذكره فلا موجب لذكر لا هو بالا خفاء (قوله والنصارى وان لم يصرحوا) ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة فانهم كفروا تغليظا لانه يلزم الكفر لا يكفر ما لم يلزم وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزوم كفره عالما به فلا يتجه عليه أنه يلزم الكفر عليهم لا ينفى أن يكفروا ما لم يلزموا فعلم أن تكفيرهم بما ألزموا بلا شبهة وهو

ما صرحوا به من النول بالقدماء الثلاثة ولا حاجة الى الجواب بان آية تكفيرهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف التكفير على الالتزام ولا يخفى أنه كما لزم النصارى ذوات قديمة لزم أهل السنة لانهم ادعوا

الكفر

الالتزام تعين ذلك منهم

ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك أن لزوم الذاتية للانتقال من أجل البدديات على أن قوله تعالى وما من إله إلا إله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بإلهة وذوات ثلاثة وأيضا ترتيب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان انحصار العلة في الالتزام تعين ذلك منهم

الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كقولنا لزوم الشيء مع العلم به التزام (قوله ولذا قال في المواقف الخ) فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم الخائف على أنه ان علم به يكفر (قوله ولا شك ان لزوم الذاتية الانتقال من أجل البدديات) هذا انما يتم ان لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي واملو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصاري فسألا فاعمدوا في تكفيرهم ماذا كره بقوله على ان قوله تعالى * وما من إله إلا إله واحد يعني أنهم انما كفروا بالاثبات الإلهية الثلاثة لا لانهم أثبتوا القدماء الثلاثة ومعنى اثباتهم الإلهية الثلاثة أنهم سمووا الثلاثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المستند من شرح التلخيص لانهم يثبتون وجوب وجود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح في الهيئات المواقف أنه لا يخالف في مسألة توحيد واجب الوجود إلا الثنوية دون الوثنية أي النصاري فذا كره المحشي كانوا يقولون بإلهة وذوات ثلاثة محل بحث اذا اشتراك في الألوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم قال الصواب ترك قوله وذوات ثلث عنده قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصاري ثالث ثلاثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه الخ مبني على هذا التفسير وأما لو فسر قول النصاري ان الله ثالث ثلاثة ان الله ثالث الإلهة الثلاثة الله والمسيح ومريم ويشهد له قوله تعالى أنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله * فوجه تكفيرهم ظاهر لاسترة عليه لقولهم بذوات ثلاثة (قوله وأيضا ترتيب الحكم) يعني ان ترتيب الحكم على المشتق يدل على ان مأخذ اشتقاقه علة لذلك الحكم كما في قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما * فان ترتيب حكم القاطع على السارق والسارقة يدل على ان علة القاطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتيب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلاثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بأنه ثالث ثلاثة فان كان علة الحكم منحصرافي

فلزمهم كونها ذوات
قديمة مستقلة يمكن
انفكاك بعضها عن
بعض والا فانهم جمع
أقنوم بالضم وهو لفظ
رومي بمعنى الاصل

قالت النصاري انه
تعالى جوهر يعنون
به القائم بذاته وله ثلاثة
أقنوم وكما هم سموها
الامور الثلاثة أصولا
لانها صفات بنوط
بها نظام العالم
ووجوده أولاها
أصول الألوهية وأما
أثبتوا القدماء الثلاثة
دون الاربعة مع ان
الذات رابعة لان
الذات مالم يوجد مع
الثلاثة لا يستحق
الألوهية وبهذا ظهر
ان ما قيل انه ميل من
النصاري الى أن
الصفة عين الذات
لا يرد عليه انه لا يلزم
جعل القدماء الثلاثة
اذ لو قطع النظر عن
الاتحاد فاربعة والا
فواحد نعم يرد عليه
انه لا معنى في حينئذ
لا يقال اقنوم العلم
لان اقنوم العلم عين الذات

قوله لا يتوقف على التعداد والتغاير على

والفائل أن يمنع توقف
التعداد والتكثير على
التغاير (فيه نظر أما
أولا فلما قيل ان
المدعى نفى لزوم تكثير
الامور المتغايرة القديمة
ولا يقدح فيه منع
توقف تكثير القدماء
على التغاير وإنما
يقدح فيه منع توقف
تكثير القدماء
المتغايرة على التغاير
ويمكن دفعه بأنه منع
توقف التعداد والتكثير
على التغاير بمعنى
جواز الانفكاك
لا توقفه على التغاير
مطلقا وحاصله ان
القدماء المتغايرة كما
يلزم التصاري لان
الانفكاك يدل على
التعداد والتغاير يلزم
أهل السنة أيضا لان
التعداد والتغاير
لا يتوقف على

قوله يجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات (فيه انه لا يلزم من القول بانتقال اقنوم العلم تجوز انتقال
على الاخرين حتى تثبت ذوات متغايرة الا أن يقال تجوز الانتقال على اقنوم العلم بشهد بتجوز الانتقال على
الاخرين على انه بانتقال اقنوم ٢٦٢ العلم تتعدد الذات القديمة لكن لا يكون كفرهم للقول بالثلاثة (قوله

التي هي الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا أن
اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت
الاقانيم ذوات متغايرة ولما قيل ان يمنع توقف التعداد والتكثير على التغاير بمعنى جواز
الانفكاك
وعبارة الشارح التماسه الى الاول (قوله هي الوجود والحياة والعلم) ومن غاية
جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا أنه تعالى جوهر واحد له
ثلاثة اقانيم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه وبلا اقنوم النصفة وقد يوجه بأنه ميل منهم الى
ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن
الاتحاد فاربعة والافواحد

الترادف معين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله وعبارة الشارح
نشير الى الاول) أي ان لزوم الكفر المعلوم كتحريث قال لكن لزوم ذلك (قوله
وبالاقنوم الخ) الاقنوم الاصل قال الجوهرى احسم النهار ومية وقيل انها يونانية
وكانهم سمو الامور الثلاثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم وجوده اولانها
أصول الالهية (قوله وقد يوجه بأنه ميل الخ) قال في شرح المقاصد واقتصارهم على
العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة أخرى وكانهم يجعلون القدرة
راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحياة ان
الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة
أخرى والاولى ان يقال كأنه ميل منهم الى نفى ماسوى العلم والحياة (قوله لكن لا
يلابيه قولهم بالقدماء الخ) وكذا لا يلائمه انتقال اقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين
الذات لا معنى لا تقاها (قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة) أعني الذات والوجود
والعلم والحياة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن ان يقال قولهم
بالقدماء الثلاثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود
ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال الفاضل في تفسيره ويريدون

بالاب
الانفكاك بل بوجود التغاير مع عدم الانفكاك كما في
الاثنيين والواحد وليس الاشكال مبنيا على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه يلزم التصاري تغاير
القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير والاثينية وبهذا اندفع أيضا انه قد عبر
معنى الغير في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فان قيل هذا في الظاهر منع للثنيخمين الخ وامانا ثانيا فلان جواب شبه

المعزاة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف
التعدد على التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل ٢٦٣ منع السند نعم لو بطل توقف

التكثير على التغاير
الكان موجهها (قوله)
للقطع بان مراتب
الاعداد من الواحد
والاثنين والثلاثة الى
غير ذلك متعددة)
ناقش فيه أولا بان
الوحدة ليست من
مراتب الاعداد وثانيا
بان مراتب الاعداد
ليس بعضها جزأ من
بعض اذ قد تقرر
ان المراتب مركبة من
الوحدات فالعشرة
مثلا مركبة من
وحدات متكررة لا من
خمسيتين أو أربعة وستة
وهذا مع كونه كلاما
على السند يمكن دفعه
بان جعل الواحد من
مراتب الاعداد
تغليب أو بناء على
مذهب من جعل العدد
ما يقع في العد فيكون
الواحد عدد او بانه
جعل الواحد والاثنين
والثلاثة متعددة الى
غير ذلك من الواحد

للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكررة مع
أن البعض جزء من البعض والجزء لا يغير الكل وأيضا لا يتصور نزاع من أهل
السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعدد هامتغايرة كانت أو غير متغايرة

(قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الخ) العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال
في الواحد فلان يكون عددا ولذا فسر وه بما هو نصف مجموع حاشيته ومنهم من قال
العدد ما يقع في العد فيكون أعم من الكم المنفصل وكلام الشارح مبني على هذا المذهب
أو على التغليب (قوله مع أن البعض جزء من البعض) يرد عليه أنهم اتفقوا على أن كلا
من المراتب لا يؤلف الا من وحدات مبلغة تلك المرتبة فاجزاء العشرة عشر وحدات
لا خمستان ولا ستة وأربعة الى غير ذلك من الاحتمالات

بالاب الذات والابن والعلم وبروح القدس الحياة (قوله العدد هو الكم المنفصل الخ)
الكم هو العرض الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء عاقل كان بين اجزائه حد
مشترك أي ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية لآخر كالنقطة بين الخطين والخط
بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين أجزائه حد فهو
منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة وأربعة كان انتهاء الستة من
العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس ولا شك انه
لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا داخل فيه بل ليس كما ان الوحدة
تقتضي اللاقسمة ولهذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه
من الامور الاعتبارية عند المحققين (قوله ولذا فسر وه) أي ولا جل ان الواحد ليس بكم
منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسر والعدد بما هو نصف مجموع حاشيته أي
جانبه احدهما جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعددا اذ ليس له جانب
تحته والاثنان عددا لانه نصف الاربعه التي هي مجموع جانبيه أعني الواحد والثلاثة
وقس على ذلك (قوله فكلام الشارح الخ) أي جعله الواحد من مراتب الاعداد اما مبني
على هذا المذهب أو مبني على التغليب يعني اطلاق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد
الواحد على ما يشمله تغليب الاكثر على الأقل (قوله يرد عليه) أي يرد على جعل الشارح
بعض المراتب جزأ من البعض أنهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد أنواع متخالفة

الاثنين والثلاثة والاربعة مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين
الثلاثة الى غير ذلك (قوله وأيضا لا يتصور نزاع الخ) يعني النزاع فيه نزاع في البديهى والاستدلال عليه معارض
لبديه (قوله فالاولى) فيه اشارة الى اول ما ذكرنا على منع توقف التكثير على التغاير

(قوله وان لا يجزأ على القول ٢٦٤ يكون الصفات واجبة الوجود لذاتها) لا تقتصر الجراءة على كونه اختلف

الاولى بل هو غير صحيح
فكان استعمال
الاولى في عدم الجراءة
رعاية أدب المشايخ
وقوله بل يقال هي
واجبة لا غيرها بل لما
ليس عينها ولا غيرها
لا محل له بعد التجاوز
عن اللاتين واللا غير
بل يقال هي واجبة
لذات الواجب وكون
مراد من قال الواجب
الوجود لذاته هو الله
تعالى ما ذكره يكاد
لا تساعده عبارته
لان ضمير لذاته الى
الموصول في الواجب
فكما ان حمل الله تعالى
عليه يجعله واجبا لذاته
حمل الصفات عليه
يجعلها واجبة لذواتها
نعم لو كانت العبارة
الواجب الوجود لذات
الله هو الله تعالى
وصفاته كان المعنى
ما ذكره وجعل هذه
العبارة بهذا المعنى
مما لا يرضى به الا
متعسف في التأويل
وفي قوله ولا استحالة
في قدم الممكن فيه انه

قالوا ولي أن يقال المستحيل تعدد ذات قديمة لذات وصفات وان لا يجزأ على القول
بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا غيرها بل لما ليس عينها
ولا غيرها أعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته
هو الله تعالى وصفاته يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وأما في نفسها فهي ممكنة
ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجباله غير منفصل عنه
فليس كل قدم إلها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله تعالى
قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلامنا قائم بذاته

(قوله فلا ولي ان يقال) وقد يجاب أيضا بان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم
فالكفر تعدد القدماء بالذات المطلقة ولا يخفى أنه لا يوافق مذهب المتكلمين
(قوله وأما في نفسها) فهي ممكنة

بالمساهية مركبة من وحدات مبلغها تلك المربعة مثلا العشرة عشر وحدات لا خمستان
ولاستة وأربعة ولا سبعة وثلاثة الى غير ذلك لا مكان تصور العشرة بكمها مع العشرة عن
هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور
بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتملها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما
يستدل بان ركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس باولى من تركيبها من الثلاثة والسبعة
فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل لزم استغناء الشيء
عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تمويهها فيستغنى عما عداها اجاب بعض
الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الا تشكك لكنه عبر عنه بالجزء
مبالغة وتر ويجاؤه من قيل اجزاء الكلام على متفاهم العرف (قوله وقد يجاب أيضا
بان القديم الح) يعني منع الملازمة أي لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم أزلي قائم بنفسه
غير محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لا احتياجها الى الذات فلا تكون قديمة
وان كانت أزلية والمراد بالازلي مالا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم أعني مالا ابتداء له
أصلا (قوله ولو سلم) منع لبطان اللازم أي ولو سلم ان القديم مالا ابتداء لوجوده سواء
كان قائما بنفسه أولا فلا نسلم استحالة فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو
عدم الاحتياج الى الغير لا يستلزمه تعدد الواجب بالذات وهو مناف لتوحيد دون
القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتي والزمانى المنقسم بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم
استلزامه تعدد الواجب لذاته (قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين) لان القول
بالقدم الذاتي والزمانى من مخترعات الفلاسفة المنفرع على كونه تعالى موجبا بالذات

يستحيل عند منكر الاجاب الذي يدعى كونه فاعلا مختارا ولهذا حكم بان كل ممكن حادث (قوله)

(قوله ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر التدماء دون الفلاسفة فانه لا صعوبة له عند ذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب قاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش في نفي الكرامية قدم الصفات بانهم قالوا يقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم والمشهور انهم قالوا ٢٦٥ بحدوث الكلام (قوله فان قيل هذا في الظاهر

موصوف بصفات الالهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعة الى نفي غيريتها وعينيتها * فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للتقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريح بالاثبات للعينية ضمنا واثباتها مع نفي العينية صريح بالجمع بين التقيضين وكذا نفي العينية صريح بالجمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غيره والا فهو عينه ولا يتصور بينهما واسطة

قد سبق ما فيه من انه يخالف ما اشهر بينهم من أن كل ممكن محدث أي مسبوق بالعدم (قوله والكرامية اني نفي قدمها) يرد عليه أنهم قالوا يقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظاهر

(قوله قد سبق ما فيه) أي قد سبق في الشرح أن القول بإمكان الصفات يتنافى قولهم أن كل ممكن محدث بمعنى أنه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك أن القول بمخالفة هذه الكلية أهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بأن كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن الخ (قوله يقدم المشيئة) قالوا ان المشيئة صفة واحدة أزلية يتناول جميع ما شاء الله تعالى لها من حيث انها محدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله وفسروه بالقدرة على التكلم) قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسبوقة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مابينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد (قوله فالتفريع المذكور الخ) أي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب

قيل هذا في الظاهر رفع للتقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما يمكن بيانه من وجهين أحدهما ان الغير تقيض العين كما يثبت فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان تقيضا بمعنى السلب أو بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها وثبتها ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو لكن في كون قوله وهي لا هو ولا غيره

في الظاهر رفع التقيضين نظرا عما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر امالو كانت معدولة فلان الظاهر من لا هو ولا غيره العدول كما ان الظاهر من الا كاتب العدول بل كانت بحسب الظاهر جمع التقيضين وهو لا هو ولا غيره لان لا غيره في معنى لا هو وفي الحقيقة رفعهما وقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الاخر الظاهر فيه لان الشيء ان لم يكن هو الاخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين التقيضين مع استحالة يستلزم تعدد عين الواجب وتعدد غيره من التدماء

* قلنا قد فسرنا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بالتفاوت أصلا فلا يكونان تقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية

(قوله قد فسرنا الغيرية بكون الموجودين الخ) قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة وأجيب بان المراد بالغير هنا فرد آخر من نوعه والالزام أن لا يغيره ثوبه (قوله أي يمكن) الانفكاك بينهما سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل

الكرامية إلى نفي قدم الصفات غير ظاهرا ذلوا كان ذهابهم إلى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب نفي قدم الصفات مطا لقانون الصعوبة في إثبات البعض أيضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لآخر وللفاضل الحشوي والجلبي في تصحيح التفريع كلام لا نرضى بسماعه إلا أن الكريمة (قوله قالوا الخ) أي ينو أنحة التفسير المذكور بأنه ما خوذ من العرف واللغة لأنك إذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت إذا لم يكن فيها شخص آخر مع أنه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والالزام أن لا يغيره ثوبه وأمتعة الدار وهو باطل قطعاً (قوله سواء كان بحسب الوجود الخ) إشارة إلى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود أحد عما الخ بقوله أي يمكن الانفكاك بينهما يعني أنما فسر به إشارة إلى ان إمكان الانفكاك أعم من أن يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وبحسب الحيز بان يتجزأ أحدهما في حيز لم يتجزأ الآخر فيه لا ما يؤممه قوله يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر من اختصاص إمكان الانفكاك بحسب الوجود (قوله فلا يرد النقض الخ) لأنه وإن لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على ما مر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة أنهما لو وجد الكان متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو أريد بالمكان المكان الوقوعي دون الذاتي إذا العدم ينافي المكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه أقول لو أريد بالمكان المكان الذاتي لزم أن يكون الصفات غير الذات لأنه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالمكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو

(قوله قلنا قد فسرنا الغيرية الخ) وليس هذا التفسير مبني على اصطلاح منهم بل لدعائهم أنه مقتضى اللغة والعرف إذ يقال ليس في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة ورد بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والالزام أن لا يغيره ثوبه بل أمتعة البيت وبان القدرة غير زيد اتفاقا لأن العرض غير المحل اتفاقا كما سيجي (قوله فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية

والعدم على الازلي محال) هذا البيان يستدعي أن لا يكون شيء من القديمين متغاييرين فلا تكون الا فلاك
مع قدمها متغاييرة ولا العقول وزيد ادفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود أو الحيز وفيه أنه
لو كان كذلك لم يقتصر وافي الاستدلال على ما ذكرنا بل كانوا متعرضين ان الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما
في الحيز لا متنازع الحيز عليهما ويعتذر بأنه ترك التعرض لظهوره ثم يقول لو تم ما ذكره لزم أن لا يمنع تعدد القدماء
اذ لا تكون القدماء متغاييرة فالوجه أن يقال فان ذات الله تعالى تقتضي صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضى
والمقتضى عن الآخر وكذا يمتنع انفكاك كل من أمرين ٢٦٧ آخرين يقتضيهما أمر واحد
عن الآخر (قوله)

والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه
لكن يرد الالهان المفروضان نقضا فليتأمل (قوله والعدم على الازلي محال) لما كان
عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له

أريد بالامكان امكان الانفكاك من الجانبين لزم المتغاييرة بين الصفات بعضها مع بعض
لا مكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله
لكن يرد الالهان المفروضان) وكذا المجردان المفروضان كالعقول والنفوس اللتين
أثبتهما الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود كونهما قديمتين ولا في
الحيز لعدم تحيزهما (قوله فليتأمل) وجه التامل أن المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب
الوجود والنقضان المذكوران منذ فمان اعدم تحتقهما ومادة النقص يجب أن تكون
متحققة لان الناقض مدع لا بد له من اثبات مادة النقص ولا يكفي مجرد فرض الاله وما
قاله الفاضل الحاشي من ان النقص انما يرد بالممكن لا بالمتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع
فلا يرد النقص بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمتين فانهما ممكنان نظرا
الى ذاتهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقص لافرق في
الالهين والجسمين القديمتين في ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين
وممكن بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى (قوله لما كان عدم
الانفكاك الخ) أي ان الشارح لما كان يصدد بيان ان الصفات لا تغاير الذات
وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب

البيان ان المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر بمعنى أن يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد
والعشرة لا لوجودها لانهما ليسا بوجودين وقوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور * لا يقال فيه
بحث من وجهين أحدهما انه ان أراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فيطالنه بين وان أراد
قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات المحدثثة في ذلك وثانيهما ان هذا لا يتم
في الصفات المحدثثة اللازمة للذات * لا نأقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا ممكن في
الصفات المحدثثة اللازمة وان أورد انه كذلك الصفتان القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره الشارح
على ان الصفة اللازمة المحدثثة لا تتحقق عند الاشعري اذا اعراض لا تبقى زمانين

والواحد من العشرة
يستحيل بقاؤه بدونها
و بقاؤها بدونها اذ هو
منها) أي بعض منها
فعدمها عدمه أي
عدم العشرة عين
عدم الواحد منها
اما في ضمن واحد
ما أي واحد كان
واما في ضمن جميع
الاتحاد الى غير ذلك
لكن وجودها
وجوده لا مطلقا
بل في ضمن جميع
الاتحاد لان وجود
الكل وجودات
الاجزاء كلها لا وجود
جزء منها ومن

إذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فإن قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لأنهم إن أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل إذ لا تصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا

والإفجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والافتخاف الوجوديين والعدميين ظاهر على أن الاستلزام بين العدميين باطل كما سيذكره (قوله بخلاف الصفات المحدثة) فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات وهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لأن زيد قد يتصف في الدار بالصفات المحدثة (قوله انتقض بالعالم مع الصانع)

الوجود ليم البيان إلا أنه ترك لأن عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونها متحيزين (قوله والافتخاف الخ) أي وإن لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لاتقاضه بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت أيضا أن مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به (قوله فانهم قالوا بمغايرة الخ) قال الأمدى ذهب الشيخ الأشعري وعامة الأصحاب إلى أن الصفات منها ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الأفعال من كونه خالقا ورازقا ومنها ما يقال لا عين ولا غير وهي ما يتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على أن المتغايرين موجودان يجوز أن انفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فلك الصفات النفسانية لم امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل إن بعضها عين الصفة الأخرى أو غيرها كذا في شرح المواقف وما ذكرنا ظهر لك أن ما قاله الفاضل المحشي الظاهر أنهم لم يتولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يعابه (قوله وبهذا يظهر الخ) أي ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة يظهر أن استدلالهم السابق أعني أنه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد مع أنه ذو قدرة ليس بصحيح لأنه يدل على أن الصفة المحدثة أيضا لا تغاير الموصوف إذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحياة والمشيئة وغيرها مع صدق ذلك الكلام

(قوله لأنهم إن أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين) لا يقال التردد قبيح لأنه تقرر من قوله بخلاف الصفة المحدثة فن قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات إن المراد الاكتفاء بجانب واحد لا بنا نقول دلالة مماثل لأن قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونهما وبقاؤه بدونه يدل على أنه لا يكفي امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن التردد

وان اکتفوا بجانب واحد لزمت المغایرة بین الجزء والکل

قد عرفت ان المراد بالانفکاک ما یمکن الانفکاک فی الوجود وفي الحیز فلا نقض
بالعالم مع الصانع اذ یجوز ان ینفک الصانع فی الوجود والعالم فی الحیز لاستحالة تحیز
الصانع نعم یرد الاشکال علی من قال النعیر ان ما یمکن انفکاکهما فی عدم أو حیز

(قوله قد عرفت ان المراد الخ) یعنی قد عرفت فی الحاشیة السابقة أن تفسیر الشارح

قوله یمکن أن یتدر و یتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر بقوله ای یمکن الانفکاک
الاشارة الی تعمیم الانفکاک لا کما یفهم من تخصیصه بالانفکاک فی الوجود فنقول

المراد امکان الانفکاک من الجانبین ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه یجوز أن ینفک
الصانع عن العالم فی الوجود اذ یمکن وجوده مع عدم العالم و ینفک العالم عن الصانع فی الحیز

فان العالم متحیز فی حیزه و لیس الصانع متحیزا فیه لاستحالة التحیز علی ذاته تعالی و کذا
لا یرد الاشکال بالعرض مع المحل اذ ینفک المحل عن العرض فی الوجود بان ینعدم

العرض مع بقاء المحل و ینفک العرض عن المحل فی الحیز فان حیز العرض هو المحل
وحیز المحل مکانه فاقاله الفاضل الجلی ان النقض بالعرض مع المحل باقی لیس بشیء

منشؤه قلة التدبر قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بان هذا لا یستقیم علی ما هو المقرر
المحقق عندهم من ان کلمة أو فی التعریف للتقسیم دون التردید وحاصله ان المراد بأو أن

قسما من المحدود حده هذا وقسما آخر حده هذا فالعنی حیث أن
قسما من المتغایرین حده ما یمکن الانفکاک بینهما من الجانبین

فی الوجود وقسما منهما ما یمکن الانفکاک من الجانبین فی
الحیز فیرد الاشکال علی ما ارتضاه أقول هذا التما یرد ان لو کان التعمیم مستفاد من

کلمة أو و لیس كذلك کیف وهو غیر مذکور فی تعریف الشارح بل هو مستفاد من
ذكر لفظ الانفکاک فی التعریف غیر مقید بقید فی الوجود أو فی الحیز حیث قال ای

یمکن الانفکاک بینهما فالعنی النعیر ان ما یمکن الانفکاک بینهما ای فرد کان من
الانفکاک نعم لا یتیم الجواب الذی ذکره المحشی اذا أخذ کلمة أو فی التعریف کما

قال بعضهم النعیر ان ما یمکن الانفکاک بینهما فی الوجود أو فی الحیز اذ لا یتیم التعمیم
حیث أن کلمة أو للتقسیم لا للتردید تأمل (قوله نعم یرد الاشکال الخ) ای یرد الاشکال

بالعالم مع الصانع لو أريد الانفکاک من الجانبین علی من قال النعیر ان ما یمکن
انفکاکهما فی عدم أو فی حیز لعدم امکان انفکاک الصانع عن العالم فی عدم

لاستحالة عدمه تعالی ولا فی الحیز أيضا لامتناع تحیزه وان کان یمکن انفکاک العالم

(قوله وان اکتفوا
بجانب واحد لزمت
المغایرة بین الجزء
والکل) ای غیر الجزء
الاخیر و أيضا یلزم
عدم مغایرة العرض
اللازم لمحله وقد
عرفت ما فیه وجواز
وجود الذات بدون
الصفة لا یتیم مع قیام
دلیل أقیم علیه فلا
یسمع من غیر ابطاله
و أيضا الصفة مقتضى
الذات فكیف تجوز
الذات بدونها

وكذا بين الذات والصفة للتصميم مجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة
وما ذكره وأمن استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد

* ان قلت لعلهم أرادوا مجواز الانفكاك جواز ان لا يكون أحدهما قائم
بالآخر أو محله ولا متقوما به والعالم غير قائم به ولا متقوم به ويجوز أن لا يقوم العرض
بالحل بان يعدم مع بقاء محله * قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات والافيمكن
تعميم كل تعريف بالاختصاص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى تحصل المساواة وفيه
من الفساد مما لا يخفى على أنه يرد عليه الشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا
الاعراض اللازمة (قوله وكذا بين الذات والصفة)

في العدم والخير جميعا (قوله ان قلت لعلهم أرادوا الخ) يعني لعل مرادهم مجواز
الانفكاك جواز ان لا يكون أحدهما قائما بالآخر أو قائما بمحله وان لا يكون متقوما
وحاصلا به فلا يكون الصفات مقايير للذات لا متناع ان لا تكون الصفات قائمة
بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل
البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لا متناع ان لا يكون الكل متقوما به
ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا محله ولا متقوم به لا متناع
ان يكون الصانع محلا للعالم أو محلا لمحله أو جزأ الشيء وكذا لا يرد النقض بالعرض
بالنسبة الى المحل لانه مجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان يعدم مع بقاء محله فيكونان
غيرين (قوله قلت مثله الخ) حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى
المذكور وهل هذا الا تفسير وتخصيص ما خوذ من خارج لا خراج مواد النقض فعلى
هذا يجوز تخصيص كل تعريف أعم وتعميم كل تعريف أخص لاجل تحصيل
المساواة وهو فاسد كما لا يخفى (قوله على انه يرد الخ) أى مع كونه مما لا يلتفت اليه
غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه الشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع
عدم جواز ان لا يكون محله متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا
يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها مع كونها مقايير له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير
وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان
العرض لا يبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه الشخص ان الشخص لا
يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه حينئذ داخل في الاعراض
اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا الكنى يرد على كلام المحشى ان مادة النقض لا بد
ان تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان الشخص والاعراض

قوله لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو ٢٧١ بالفرض) يعني المراد امكان

فرض وجود كل منهما

مع عدم الآخر ولم

يبين الشارح عدم

امكان وجود الذات

بدون الصفة لان

معرفة الحاصل بتكفله

اذمع اعتبار اضافة

الذات الى الصفة

لا يمكن وجودها

بدونها أو الاغناء عنه

لانه يكفي في نفى

المغايرة بين الذات

والصفة امتناع

انفكاك الصفة عن

الذات لان المعبر في

المغايرة الانفكاك

من الجانبين وإنما

تعرض لامتناع

انفكاك الجزء عن

الكل مع الغناء عنه

بامتناع انفكاك

الكل عن الجزء

تصحيحا لما نسب

الى ظهور الفساد من

قولهم ان الواحد يمتنع

بدون العشرة بقي ان

قوله بخلاف الجزء مع

الكل لا يتم اذ كثيرا

ما يصدق بوجود

الكل ثم يطلب

بالبرهان ثبوت الجزء

لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان
كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف
الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد
من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف
الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك ظاهر * لا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين
الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها أزلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض
كالعلم مثلا ثم يطلب بالبرهان اثبات البعض الآخر فلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى مع
انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة فدلزم عدم المغايرة بين كل
متضامين كلاب والابن وكالاخوين

يرد عليه أنهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها
ومرادهم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع أصلا فلا يكفي مجرد الامكان
الذاتي (قوله لا يستقيم في العرض مع المحل) أي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي

اللازمة لان تكون مغايرة للمتشخص والمحلها (قوله يرد عليه أنهم صرحوا بان الكلام
الخ) يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم
المغايرة انما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدى بل القديمة
على ما ذكره الشارح وهذا الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة أخص من
اللازمة من حيث المفهوم والافق حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لازم سوى
صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها للزومها
وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات
المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا تغاير
الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح في صدر الدرس
بان الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب ان يورد
الاعتراض موافقا لما فرره أولا على ان ما ذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل
عن الشيخ الا شعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرره عنده من
تجدد الاعراض اذ يتحقق حينئذ الانفكاك من جانب الموصوف بحسب
الوجود ومن جانب الصفات بحسب الحيز (قوله ومرادهم الخ) جواب
سؤال تقريره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات
يمكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكاك

لغناء كونه جزأه وانه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس

وكاملة مع المعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك

لان الكلين ايضا موجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر (قوله وكاملة مع المعلول) وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا الخ اذا تصور مع اضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد

والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك اعني الامكان الوقوعي وهو هنا منتف لان اللزوم والعدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات ثقل عنه أقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا في التغاير لزم ان لا يكون الذات مغاير للمعرض اللازم وأقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت أعم سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقيق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز لان حيز المحل مغاير لحيز العرض كما لا يخفى (قوله لان الكلين الخ) بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في الغيرين وهما لا يكونان الاموجودين فهذا قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكلين غير موجودين في الخارج (قوله وعدم تصور هذا العرض الخ) لان العرض الجزئي من جملة مشخصاته بالمحل الخاص فلا يمكن تصوّره من حيث كونه اجزائيا بدون محله (قوله وبه يظهر الخ) أي باعتبار ان وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم تصوّر احدهما متضايفين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغاير للمصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل أقول الجواب عن النقص بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصوّر وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى أنه على ذلك التقدير لا يرد النقص بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احدهما الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود وموهمة بانه من تنمة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فضله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر الخ رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء

الامر فلا وجه
لا اعتبار صحة الانفكاك
بحسب العرض

(قوله فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم) لا يصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم القيرية بما سبق الا ان لا يجعل هذا التفسير من الاشاعة بل من غيرهم لا صلاح كلامهم ويفهم من قوله فانه ٢٧٣ يشترط الاتحاد بينهما الخ ان

اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المعايير لا فادته مع ان صحة الحمل متوقعة عليهما سواء اذا الحمل اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود وما يقال ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة فعليه أن يشترط لها

* فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد * قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع أن الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد ومتناول لكل فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه

(قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد) يرد عليه أن مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لا بد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في أول الكتاب

مع الكل وما ذكرنا علمت أنه لا يظهر من اعتبار وصف الاضافة خلل في قول الشارح والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب الخ لانه جواب مستقل لا دخل لا اعتبار الاضافة فيه تأمل قال التفاضل المحشى أنت خير بأن وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا وتقدير يا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعللية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضي فكان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه أقول كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب البرهان وجود الجزء الخفاء كونه جزأ فوصف الاضافة فيه أيضا فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين (قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغاير الخ) أجيب عنه بأن ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم يشترط لا فادة الحمل فانه لا يفيد بدونه لانه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير

مع التغاير عدم اشتغال الموضوع على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه لانه لم يدع الا أن الافادة تتوقف على التغاير وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها نعم يتجه انه لا يتوقف افادة الحمل الاعلى التغاير ذهنا لاعلى التغاير بحسب المفهوم والتغاير ذهنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان

بشر اذا لوحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر

(١٨ عقائد)

بالضاحك (قوله قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة) وأيضا هذا يؤدي الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم (قوله فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه

لأنه من العشرة وان تكون ٢٧٤ العشرة بدونه) يعني لأنه من العشرة والعشرة لا تكون بدونه على أن ان مكسورة

لأنه من العشرة وان تكون العشرة بدونه وكذا لو كان يدر يد غيره لكان اليد غير نفسها
هذا كلامه

(قوله وان تكون العشرة) قد وقع في عامة النسخ أن المصدرية بدل أن النافية تصحيف
فصل اذا لا يمكن عطفه على ما سبق الا بتحمل تقدير و ينتقض أيضا باللازم فإنه غير
عند المعتزلة

في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول أمر اذا دعي ما يفهم من الموضوع عقلة نقض بالمثال
الذ كور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزءاً من مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان
تفسير الحمل بالانجاء في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات ففيل شرط
الحمل الاتحاد اذا تعني ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقق ما ذكره في حواشي
شرح التجريد بان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف
كذا قيل (قوله بدل ان النافية وأنه تصحيف فاضل) وقع في عامة نسخ الحواشي
بدل ان النافية فعلى هذا قوله فاضل بالاتحاد المعجمة ومعناه حينئذ انه تصحيف فاضل
أي زائد لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما في قوله تعالى
ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم ثم كلامه وفي
بعض النسخ بدل ان النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالاصاد المهمة فعند انه
تصحيف وتغيير بسبب فصل لامها عن النون وفي بعض النسخ تصحيف نخل (قوله
اذ لا يمكن عطف الخ) مثل ان يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى اذا ما
لو كان الواحد غيرها يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه أو معطوف
على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان
كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه أي بتقدير ان يقال لزوم أن يكون
العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفاً على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون
معطوفاً على قوله لأنه من العشرة وحينئذ لا يرد النقض باللازم لأنه لا يصدق عليه انه
من الملزوم انتهى بمعنى انه وان صدق على اللازم أنه لا يكون بدون الملزوم لكن لا
يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل (قوله و ينتقض أيضا
الخ) أي مع كونه محتاجاً الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند
المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم يلزم أن يكون
الملزوم بدونه وأنه محال فيلزم أن لا يكون اللازم غيراً ويمكن أن يقرر بالنقض التفصيلي

نافية فالعشرة لا تكون
غير الواحد فلو كان
الواحد الذي ليس
العشرة غيره غيرها
لكان غير نفسه لان
التغاير للشيء مغاير لما
ليس غيره وكثيرا ما
يروي ان مفتوحة
فهي حينئذ عطف على
ضمير كان وقوله بدونه
على خبر كان فيكون
الحاصل لكان كون
العشرة بدون الواحد
فمن قل فتصح ان
تصحيف لعدم امكان
عطفه على ما سبق الا
بتحمل تقدير ولزم
أن تكون العشرة
بدونه فتد غفل وكان
قوله ولا يخفى ما فيه
اشارة الى أن لا فرق
بين الجزء والكل
والحمل والعرض
والعالم والصانع في انه
يتمتع بالانفكاك من
أحد الجانبين فكيف
بعد جعل الجزء غير
من الجهالة وما يقال
انه اشارة الى ان كون
الشيء معن الشيء

وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة
مغايرة لنفسه وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرة لكل جزء من أجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد

للعشرة مغايرته لنفسه فظهر ضعفه مما قررناه لك فاحسن التأمل (قوله وهي صفة أزلية) نائث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة يحتاج إلى تأويله بارجاء إلى صفة العلم وأخذ ٢٧٥ الأزلية في تعريفات الصفات

ولا يخفى ما فيه (وهي) أي صفاته الأزلية (العلم) وهو صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة)

(قوله ولا يخفى ما فيه) لأن كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه (قوله تنكشف المعلومات عند تعلقها بها) سواء كان قديماً أو حادثاً فإن للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة إلى الأزليات والمتجددات باعتبار أنها استجدت وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة إلى المتجددات باعتبار وجودها الآن أو قبل

بأن يقال لا نسلم أنه لو كان الواحد غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدونه فإن اللازم غير الملزوم عندهم مع أنه لا يكون الملزوم بدونه (قوله لا يقتضي النفسية) أي العينية حتى يلزم من مغايرة الشيء له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك أن لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على أن كونه جزءاً من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم النسبية فلو كان مغايرها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان أن ليس العشرة مغايرة له سواء كانت نفسه أو لا إذ يكفي أن يقال أنه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرة له فلو كان الواحد مغايراً لها يلزم مغايرته لنفسه لأن المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره أذ لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة إلى شيء واحد فالصواب أن يقال في توجيه النظر أذا كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما (قوله وبالجملة مغايرة الخ) فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يذ بدله مغايرتهما لنفسهما (قوله فإن للعلم تعلقات الخ) حاصله أن تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات في الأزل من غير أن يكون مقيداً بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الأزليات والمتجددات لكن تعلقاته الأزلية بالمتجددات باعتبار أنها استجدت من غير أن يكون مقيداً بالزمان بل على وجه كلي كما يتعاق بالأمور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تهاهي متعلقاتها أعني جميع ما يمكن أن يعلم من الأمور الكلية الأزلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار أنها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه مسافات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت

يوجب الاستغناء عن ذكر الأزلية في قوله وله صفات أزلية وفيه أن ذكر المعلومات في تعريف العلم بوجوب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك أن تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدرى لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وأن تقول التعريف لعلم الله تعالى والماخوذ في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه بما عرف به العلم سابقاً وينتقض التعريف بالسمع والبصر إلا أن يقال لو كان الاحساس مندرجاً تحت العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وإن كان مبايناً له فالسمع والبصر ليس ما به ينكشف المعلوم بل ما به ينكشف الحسوس وكما أن علمه تعالى أزلي

فهو بما يجب أن يعلم في الأزل أيضاً أزلي إذ نزهه تعالى عن الجهل بشيء في الأزل نعم تعلق علمه بالحادث باعتبار أنه حادث وإنما قدم العلم على القدرة لأنه حاكم على القدرة ولهذا لا يقع من القادر العليم ما يقع من غيره مما

وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقيها بها (والحياة)

عرفت وجه تقديمها
على الحياة (قوله وهي
صفة أزلية تؤثر في
المقدورات عند تعلقيها
بها) هذا البيان لا
يوافق مذهب اثبات
التكوين لان التأثير
في التدوير التكوين
عند مبدئه لانه يتمسك
في اثباته بان القدرة
ليس أثرها الاخرى
المقدور من الفاعل
فلا بد من صفة بها
تؤثر في المقدور فيقول
ان التأثير في المقدور
بمعنى جعله ممكن
الوجود من الفاعل
وحاصله صحة التأثير
في المقدور ولا ينفع
الداويل لان قوله عند
تعلقيها بها يدل على
ان التعاقب حادث
وصحة التأثير للفاعل
أزلية وتعلق القدرة
بهذا المعنى للقدرة
أزلية والنزاع في ان
العاقبة أزلية أو حادث
الماهية بين النفاة
للتكوين فان بعضهم
جعلوا التعلقات

(قوله تؤثر في المقدورات) بجعلها ممكن الوجود من الفاعل وأما الوجود بالفعل التكوين عند القائلين به فيثبت تعلقات القدرة كلها قديمة وأما النافون للتكوين فله قديمة عند بعضهم بمعنى أنها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيها لا يزال وحادث
مجتمعة أو متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متنازلا لا يلزم من تغير المتجدد بحسب تجديد الازمان وتبدلها بسبل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما
الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغير في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي أموراء
واضافية ولا فساد فيه وهذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحدثين الى ان علمه
بالمجددات بانها وجدت والعلم بانها استوجدت واحد فلا حاجة الى اثبات
حادثة لعلمه تعالى بالمجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيد سيد دخل الى
فمقد حصول الغد يعلم هذا العلم انه دخل الدار الا ان اذا كان علمه هذا مستغفلا
من ياله وانما يحتاج احدا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الا ان بطريقتا
عن الاول والباري تعالى يمنع الغفلة عليه فيكون علمه بان وجود عين علمه بان وجود
وانما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنهي
لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاته أيضا غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في
مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحمدي
المجددات سواء أخذت باعتبار انها استجددت أو باعتبار انها وجدت الا ان
متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك أيضا متناهية سواء كانت
أزلية أو متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالذات
الازليات والمجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من
والمجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع
والمجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمجددات غير متناهية
(قوله بجعلها ممكن الوجودات) بمعنى ان القدرة صفة تجعل المقدرات ممكن الوجود
الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والاجادة من الفاعل لا بمعنى
المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالله
أمر ذاتي للممكن تعالى القدرة بدفعه هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمتنوع
أو واجب فلا يصح ان يكون أثر القدرة وجعل الكل ام ان المتكلم
فرقتين منهم من أثبت التكوين صفة معبرة للقدرة والارادة ومنهم المصنف

حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلها قديمة بمعنى انها تعلقت في الازل

يد المقدور فيما لا يزال والملائم لهذا المذهب أن يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها (قوله وهي صفة
توجب صحة العلم) لا نفس صحة العلم والتدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة إذ لو كانت نفس صحة العلم
درة لكان وصفه تعالى بالحياة وصفه بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيانه صحيح العلم والقدرة ولما كان
صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه ٢٧٧ مع أن شيئا منها لا يكون لغير

صفة أزلية توجب صحة العلم (والقوة) وهي بمعنى القدرة

آخرين (قوله وهي بمعنى القدرة)

الحق وهذا بيان
بديع صنع في هذا
التمام ولم يقل توجب
صحة العلم والقدرة لانه
يكفي ما ذكر في
تعيين الحياة وليس
المقصود استيفاء
ما نوجبه والالم يصح
الاكتفاء بالعلم
والقدرة كما عرفت
وأورد السارح في
شرحه للكشاف في
تفسير آية الكرسي
انه لا يصدق تفسير
الحياة بصحة العلم
والقدرة على غير حياة
ذو العلم ولا يصح
الجواب عنه بأنه تفسير
حياة الواجب والا
فتفسير حياة غيره
باعتدال المزاج النوعي
أو ما يتبعه من قوة
الحس والحركة أو
غيرها لانه يصدق على

فمن أثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شأنها صحة التأثير والايجاد عن الفاعل
تكوين صفة من شأنها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة به
لازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة أحد جانبيه بتعلق التكوين
باده فوجد فعل هذه تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات
يصح صدورها من الواجب غير متناهية والتأثيرون للتكوين قالوا ان القدرة صفة
شأنها الايجاد وأما صحة الصدور فهو أمر لازم لا مكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان
أو بين صلح كون كل منهما أثر المتفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى مخصص
الاحتياج اليه صدور أحدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا
جة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقل بعضهم ان القدرة متعينة
لازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة
لقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى أمر آخر فعندهم
ون مقدرات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير
بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا
حت أحد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجادها فوجد فعل هذه تعلقات القدرة حادثة
باجداد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي
جودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي الى حد لا يتصور رفته تعلقت القدرة هذا
بول كلام الحشوي والأولى أن يقول على مذهبي في التكوين ان للقدرة تعلقين
هما أزلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية
لعدم تناهي الممكنات والتعلق الثاني حادث بها يوجد المقدورات وهي التعلقات
دنة بعد تعلق الارادة بترجيح أحد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية

حيانه تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوى العلم من الحيوان فيمكن عدم
مع امكانه لما نع (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتبيين على الترادف وأذن الشرع باطلاقة على القوى
زية فالأولى جمعها مع القدرة ونحن نقول وبالقوى الاعتصام ان القوة بمعنى يفيد نفى الضعف في جميع ما يتعلق
من العلم والقدرة وغيرهما نعم الكلام في انها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته أو أمر اعتباري

ويؤيد جمعه راجعا الى القدرة حصر الصفات في الهائية (قوله والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات) ليس
في بيان صفة السمع على هذا القدر بل لامتعة وهو قوله قدرك ادرا كاتاما الخ فانه من تسمية بيان السمع
لا مجرد البصر يشهد بقوله ووصول هو فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لا ينفك
المسموع به انكشافا تاما ومبنى اثبات صفة السمع والبصر على ان للسمع والبصر حالة آتم حين الابصار و
منها حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وابصار فعلم انهما صفتان معا يرتان للعلم وهذا مذهب الجهم
والمعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكعبى وأبو الحسن البصرى يجعلا منهما نفس العلم الا أن
تعالين بالمحسوس أحدهما ٢٧٨ من الآخر ولا يخفى ان اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات

بازاء باقى المحسوسات
(والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصر
قدرك ادرا كاتاما لا على سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول
فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الاطلاق على الله تعالى (قوله وال
والبصر) هما صفتان غير العلم

بالثبوت كما هو متعلقانها (قوله قدركها للتنبيه على الترادف) قيل الاولى حينئذ
متصلا بالقدرة (قوله أو على صحة الاطلاق الخ) يعنى ان ذكر القوة للتنبيه على انه
اطلاقا على الله تعالى يعنى انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى لا يعنى انه
اطلاقا للتوهم المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الناضل الحشى ان كون الماخوذ
لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على
الشرع لا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق
المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا (قوله وهما صفتان غير العلم) أى هما ص
زائدتان على الذات تنكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا با
هاتين الصفتين غير أن يكون على سبيل الانطباع له ووصول الهواء ومغايرتان لله
اذ علمنا علمنا تاما جليا بشىء ثم أبصرناه أو سمعناه نجد بالبدية فرقا بين الحالتين
بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على أمر زائد مع العلم فهما فذلك الزائد هو الا

تعالى نسبتته قبل الوجود فينبغى أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد
الاحساس واماننى كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد اذ لا مدخل للتوهم فى المحسوس بل هو ادراكه معنى
بالمحسوس بقى ان المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى باى صفة ولا يبعد أن يقال جعلوه مدركا بصفا
بها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد بصفة تتعلق بالمسموعات المسموعات مع ما يتعلق بها وكذا قوله المب
حينئذ يكون ذكره قوله لا على سبيل التوهم فى موقعه ومما أشكل على وأرجو من الله أن يفتح على الجواب
الصواب أنه لا يجب ادراك المبصر بالباصرة ويجوز ادرا كة بالسامعة الا انه جرى عادة تعالى بأفاضة ادرا
استعمال الباصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن ينكشف
تعالى بالسمع فلم لا يجوز أن نكون الصفة التى يدرك بها المحسوس هو البصر أو السمع ولا استدلال بورود

الاقيام السمع والبصر

بالمعنى الصدرى

بذاته تعالى واما ان ذلك

القيام مستند الى صفتين

أولى واحدة فلا (قوله

ولا يلزم من قدمهما

قدم المحسوسات

والمبصرات) لا يخفى

ان تعلق علمه تعالى

بالمعلومات أزلى

وتعلق قدرته تعالى

بجوز أن يكون أزليا

وأما تعلق السمع

والبصر فليس إلا بعد

وجود المسموع

والمبصر فأيوهه قوله

من ان عدم منافاة قدم

العلم لحدوث المعلوم

بناء على حدوث تعلقه

ليس بذلك انه مبنى

على انه يمكن تعلق

العلم بالمعلوم قبل

وجوده الا أن يقال

أراد انه لا يلزم من قدم

العلم بالمعلوم الموجود

باعتباره موجود قدم

هذا المعلوم الموجود

لان التعلق حادث

وبيان ذلك أن لعلمه

تعالى بالموجود الحادث

تعلقين تعلق قبل وجوده وهو أزلى وتعلق بعده وهو حادث

لزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم
مات والمقدورات لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة
مبينة)

والاشاعة وأولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على
يكون سببا لانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث
موعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد أن يقال العلم بالمسموع حاصل
وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به يلزمه أن يقول بالشم
وق واللمس أيضا فلا تنحصر الصفات في السمع (قوله تحدث لها تعلقات)
يث التعلق في القدرة

له عند الاشاعة) والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد لا ان
ليس بل لازم على قاعدة الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز أن يكون
جمعها الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات
في كلامه وانما أثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوءة به مع انه يمكن
افه تعالى به فلا حاجة الى التاويل (قوله وأولهما غيرهم الخ) أى فلا سفة الاسلام
بكعبى وأبو الحسين البصرى بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه
ن سببا لانكشاف التام الذى يكون لنا بعد استعمالنا لتلك الحاستين وحاصل
مهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق أزلى بها ينكشفان
شافاتا مشبهما بالانكشاف العقلى الذى يكون لنا بعد استعمال العاقلية وتعلق
يحادث يحصل بعد حدوثهما بها ينكشفان انكشافا جليا مشبهما بالانكشاف
يلى الذى يكون لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين
بى بالسمع والبصر (قوله فيئذ لا يردان العلم الخ) لان للعلم به تعلقا ثانيا يحدث
دوئهما (قوله ومن تمسك به الخ) أى ومن تمسك بإثبات الصفتين المتايزتين للعلم
ان يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة أن العلم بالمذوقات
معلومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس انما يكون بعد
وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده
سمع قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم
وق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين والاولى ان يقال لما ورد
بهما آما بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم

(قوله وهما عبارتان) أي كل منهما عبارة عن صفة في الحى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع وكأنه أراد بذلك الحى الإشارة إلى أنه لا بد لها من الحياة لكن لا جهة لتخصيصها بالارادة والمشيئة لا ما سوى الحياة كذلك ولا لتخصيص بالحياة إذ لا بد من العلم أيضا والأشارة إلى أنه لا بد من القدرة قد حصل بقوله أحد المقدورين وقوله مع ٢٨٠ استواء نسبة القدرة إلى الكل زائد على التعريف إشارة إلى دليل الثبات

وهما عبارتان عن صفة في الحى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل

على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا (قوله توجب تخصيص أحد المقدورين عند تعلّقها به واعتراض بأنه إن تساوى نسبة الارادة إلى التعلّقين يحتاج إلى مخصص آخر فيسلسل) إلا يلزم الإيجاب

الوقوف على حقيقةهما (قوله عند من لا يقول بالتكوين الخ) نقل عنه وأيضا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على الآخر من مذهبهم كما مر آنفا (قوله اعتراض عليه الخ) حاصله أن الارادة التي من شأنها التخصيص عند التعلّق إن تساوى نسبتها إلى التعلّقين أعني تعلّق الفعل والترك يحتاج إلى مخصص آخر ولا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام إلى ذلك المخصص فيترجم التسلسل أو الدور وإن لم يتساوى من شأنها التعلّق بجانب واحد لأنه يلزم الإيجاب ونفى الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي أثبتته الشيخ الأشعري ضرورة أن أحد الطرفين لازم الارادة والارادة لا تترك الذات فيكون أحد الطرفين لازم الذات وإن كان المعنى الثاني أن شاء فعل وإن لم يشأ يفعل متحققة لا يقال لم لا يجوز أن يكون للارادة نوع مخصوصية بأحد التعلّقين ولا تنتم تلك الخصوصية إلى حد الوجوب فلا يلزم الإيجاب ولا التسلسل لانا نقول أن الخصوصية ما لم تنته إلى حد الوجوب لا يكون محصدا للوقوع لانه إذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية أولى بلا وجوب وكان كفايا وقسوه فانفرض وقوعه بها وقت والعدم في وقت آخر فإن لم يكن اختصاص أحد الوقتين بالوقوع لم يرجح بالترجيح بلا مرجح وإن كان لم يرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية نقول إذا لم تكن الأولوية واصله إلى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لا مع وجود تلك الأولوية لأحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر له انتهى إلى حد الوجوب فإذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود

وهذا القدر لا يتم بل لا بد من أن يضم إليه استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين أيضا حتى ثبت مع أن استواء نسبة التكوين غير مباحة عند مثبتة بل يثبت بان نسبة القدرة إلى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء نسبة العلم أيضا وأصح فلو ضم إليه لاستغنى عن قوله وكون تعلّق العلم تابع للوقوع ووجه ما ذكره أن العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحا للوقوع لانه تابع تعيينه للوقوع وتعيينه للوقوع لم يرجح وأورد عليه

أنه فليكن المرجح العلم بصلحة فيه والكل في قوله مع استواء نسبة الكل إليه عبارة عن كل المقدورات والأوقات وأورد عليه أن نسبة الارادة أيضا إلى الكل سواء فلا بد لكل من تعلّقاتها المخصص من مرجح ويسلسل وأجيب بان تعلق الارادة لا يتوقف على مرجح بحكم بدية العقل الخا كما بان الهارب السبع لا يريد أحد الطرفين المتساويين من كل وجه لم يرجح وكذا العطشان لا يريد أحد القدرين المستويين

من كل وجه لمرجح (قوله وفيما ذكر تنبيهه على الرد على من زعم) رد الحدوث جعلها من الصفات الازلية ورد
العدمية لعددها من صفات لا هو ولا غيره والصفات العدمية لا توصف به ورد كونها أمرا باسها ذكرت مقابلة
لصفة الكلام فلا يدرج فيها ما هو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها ٢٨١ سلباً أنه يلزم أن يكون الحجر

قادر لا تصافه بتلك

السلوب لان الحجر في

أفعاله مغلوب لانه

ليس فاعلا بالا اختيار

ولا أنه كيف تكون

هذه السلوب مرجحة

وهي بالنسبة الى الكل

على السواء لان هذا

القائل أثبت المشيئة

فلتكن هي المرجحة

وما ذكره أن ارادة

الله تعالى فعله أنه

ليس بمكر ولا ساه

ولا مغلوب ذهب اليه

التجار ولم يفصل

بين ارادة فعله وفعل

غيره وما ذكره أن

ارادته فعل غيره أنه

أمر مذهب الكعبي

وعنده ارادة فعله

العلم بالمصلحة كذا

في المواقف في

ما ذكره خلط مذهب

بمذهب ونحرير

ما ذكره في بيان كونها

أمرا أنه لو تعلق ارادته

وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيهه على الرد على من زعم أن المشيئة قديمة والارادة
حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم أن معنى ارادة الله تعالى فعله

* لا يقال الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة
* لا نأقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح (قوله

وكون تعلق العلم تابعا للوقوع)

الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة
توجب تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان

المعلول ما لم يجب وجوده عن الملة لم يوجد (قوله لا يقال الارادة صفة الخ) جواب عن
الاعتراض وحاصله اننا مختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى تخصيص آخر

فإن الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلق بصح صدور الفعل وركد عن
الفاعل من غير احتياج الى تخصيص آخر فيجوز تخصيصه للمساوي بل للمرجوح

(قوله لا نأقول الكلام في وجود تلك الصفة الخ) يعني لا نسلم وجود الصفة التي من
شأنها صحة الفعل والترك من غير تخصيص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح

احد المتساويين بلا مرجح وقد أجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين أي
ايجاده من غير مرجح أي من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان

المسارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث
عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان ماء متساويان من جميع الوجود والجائع

اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجود وانما المحال هو ترجيح احد المتساويين
أي وقوع احدهما من غير مرجح أي موقع وموجود وهو غير لازم من كون الارادة

مرجحة كما لا يخفى وأنت خبير بان هذا الجواب لا يجدي نفعا لانه حينئذ يجوز ان
يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى

الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح اذا المرجح
الموجود هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا

مرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد الشريف في شرح المواقف
بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعا من غير قدرته على الترك فيكون أمره أمرا باسلا يدخل تحت قدرته وهذا

تحقيقه أن العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الإرادة المختصة به يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي

في بحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح مستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا يخفى عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى مالا نهاية له والتعلقات أمور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق فالنسب فيهما ليس بحال وفيه تأمل (قوله تحقيقه) أي تحقيق ان العلم غير الصفة التي ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخلو اما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور أو العلم بوقوعه ووجوده في الخارج وكلاهما لا يصير مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصا له وهو الظاهر واما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال أو في الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحاك عنه سواء كان مقدما عليه وهو الفعلي أو مؤخرا عنه وهو الانفعالي والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحيثية التي تعلق به العلم لا يكون علميا بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الارادة التي كون الشيء مما يقع فرع وتابع له وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان كون العلم تصورا أو تصديقا انما يستقيم في العلم الحسولي وعلم الله تعالى حضوري اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمين نعلم الحسولي أعني الصورة الحاصلة بدون الحكم أو منع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشيء أو العلم بوقوعه سواء كان حصوليا أو حضوريا وان دفع أيضا ما قيل أن العلم ان التصديق فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدق بها اما اذا كانت القضية ممكنة عامة أو مطلقة عامة أو مفيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرع الوقوع بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه أعني كونه ظلا وحكاية عنها وهذا التقدير كاف لعدم كونه مرجحا للوقوع كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرره عندهم من ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تأمل (قوله) به يندفع قول الحكماء الخ أي بما ذكرناه من ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه أو متأخرا عنه اندفع ما قال الحكماء

أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره أنه أمر به كيف وقد أمر كل
مكلف بالإيمان وسائر الواجبات

نعم يرد أن يقال يجوز أن يكون المرجح في أفعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع
وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه
(قوله أنه ليس بمكره ولا ساه) * ان قلت يلزم منه كون الجاد مريدا * قلت هذا
تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادات

ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الا تعالى الذي يكون مستفادا من الوجود
الخارجي كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي
مستفادا منه كما تتصور رأولا السرير ثم نحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعلي اذ هو يعلم
الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء
في أوقاتها وانما قلنا أنه يدفع لانهم ان أرادوا به أنه ليس ظلا وحكاية عنه فهو باطل وان
أرادوا أنه ليس بتابع في الوجود الخارجي والتحقيق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه
لا يصبر بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى (قوله نعم يرد ان يقال الخ) يعني
يردان يقال أنه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور وأو العلم بوقوعه مرجحا ان
لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا
لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل أصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية
عنه وهو ظاهر وأجاب عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا
كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك
ما فيه المصلحة ويفعل مالا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تامل حتى تنكشف لك حقيقة
الحال وسريرة المقال (قوله ان قلت يلزم الخ) لا يخفى ان هذا انما يردان لو فسر قوله
ولا مغلوب أي بان لا يكون مضطرا في أفعاله بل تكون أفعاله على نسق واحد انما لو فسر
بعدم كونه مغلوب الطبيعة في أفعاله فلا لان الجاد مجبور الطبيعة في أفعاله غير مختار فيها
فحينئذ يكون معني كونه تعالى مريدا أنه ليس له قاصر في أفعاله تعالى وليس بساه فيها
ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره فينشد يكون راجعا الى نفي كون الارادة صفة
ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لا خفاء في ان هذا موافق
للقلاسة في نفي كون الواجب مريدا أي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم ان قوله
ان قلت يلزم منه ان كون الجاد مريدا تقريره ان هذه السلوب متحقق في الجاد فلو كان
الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا في كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجاد مريدا

ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارة عن صفة أزلية تسمى التكوين وسيجيء
تحقيقه

نعم يرد عليه أن هذا المعنى لا يصلح تخصيصا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان أراد أن
الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالاجاب (قوله ولو
شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق

وحينئذ جواب المحشى موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعنى ان هذه السلوب
انما تكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون الجهاد ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب
لا يستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض أنه لو كفى مجرد ذلك في صحة
اطلاق المريد على الواجب اصح اطلاقه على الجهاد لتحقيق ما يوجب صحة الاطلاق
فيه ولا يخفى ان جواب المحشى حينئذ غير تام أقول هذا التقرير يفسد لا مالا نسلم تحقيق
ما يوجب صحة الاطلاق في الجهاد لان الواجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره
ولا ساء ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على ما يشعر بذلك قوله أنه ليس
بمكره ولا ساء ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل أنه ان أورد
السؤال بان الجهاد أيضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوية فيلزم أن يكون مريدا
يكون السؤال موجها ويجاب بما أجاب به المحشى وان أورد بان التعريف صادق
على الجهاد فيلزم أن يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة أخذ
الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق (قوله نعم يرد الخ) يعنى يرد عليه ان الارادة اذا كانت
عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص أحد المقدورين بالوقوع
في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى (قوله
وان أراد الخ) أى ان أراد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا
ومغلوبا في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في أفعاله لكون الافعال حينئذ متضمنة
ذاته من غير أن يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة
بالسوب المذكورة أثبت المشيئة فلتكن هي المرجحة (قوله الملازمة غير مسلمة عندهم)
لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى أراد ايمان الكافر
وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبمعظمهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشيئة
ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشيئة ولم يلزمهم تخصيص المشيئة
بمشيئة التسمية (قوله لكن الكلام على التحقيق) فان التحقيق ان كل ما أراد
الله تعالى فهو كائن ومراده وان لم يكن مرضيا وما موراه بل قد يكون منه ما عنه اجماعا

(قوله وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق) وكذا العدول عن لفظ الرزق الى الترزيق مع داعي
مناسبته للتخليق (قوله وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وصف القرآن
بالمركب من الحروف تصرح بحاجتها أن يد من القرآن من اللفظ. لأنه مشترك والتعبير عن الصفة الأزلية ليس مخصوصا
بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والأحداث القدسية لأنها كما كان بحث الكلام اختص بالقرآن خص
الكلام به وظاهر بيانهم أن الصفة الأزلية هي المعاني القرآنية المعبر عنها بالألفاظ القرآنية وظاهر أن ذات
فرعون وهامان وأمثالهما ليست قائمة بذاته تعالى بل انصائم به العلم بهذه المعاني أو قدرة التعبير عنها وإظهارها فهو
أما راجع الى صفة العلم كما قيل أو الى صفة القدرة كما يمكن أن يقال فالظاهر أن صفة الكلام لا تنكشف بهذا
البيان بل ينبغي أن يحال علمه الى الله تعالى ويعترف بأن له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف قام بذاته (قوله وذلك لأن
كل من يأمر وينهى ويخبر) كانه ذكر الثلاثة على سبيل التمثيل والا فالقرآن لا ينحصر فيها إذ منه النداء والاستفهام
حتى قيل كلامه تعالى أقسام خمسة بل منه التعجب والتمني والترجي والقول بأن التمني والترجي يستحيلان منه
تعالى مع أنه يوجب نفى الاستفهام أيضا مندفع بأن القرآن نزل على ٢٨٥ لسان العباد (قوله ثم يدل عليه

بالعبارة أو الكتابة
أو الإشارة) لا دلالة
على المعنى الذي يجده
المخبر أو الأمر أو
النهي بالكتابة بل
بعبارة أفادتهم
الكتابة (قوله وهي
غير العلم) أي المعنى
الذي يجده المخبر
والعلم والذي يجده الأمر

وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص
صرح به إشارة الى أن مثل التخليق والترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك
ثم أسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هي التكوين
لا كما زعم الأشعرى من أنها اضافات وصفات للأفعال (والكلام) وهي صفة
أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لأن كل من يأمر وينهى
ويخبر يجده من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة وهي غير العلم
من أهل الحق لقوله تعالى * ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا وقوله
تعالى * ولو شاء لهذاكم أججمعين ولفظه عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (قوله

غير الإرادة ولذا اكتفى في اثبات الأول بذكر الخبر وفي اثبات الثاني بذكر الأمر فلا يرد أن مغايرة
الأخبار بالعلم لا تفيد مغايرة الكلام مطابقة للعلم وان مغايرة الأمر للإرادة لا تكفي في مغايرة مطابقة الكلام
لها ولم يذكر ما يدل على المغايرة في النهي وهو أن المعنى الموجود في النهي غير الكراهية لأنه قد ينهى عما لا يكره
كما ينهى عبده عن شيء عو لا يريد انتهاء قصدا الى اظهار عصيانه اعتمادا على المعرفة بالمقابلة * لا يقال جرد
على أن النهي هو طلب الكف فالنهي أيضا كالأمر في أن فيه إرادة فعل * لا يقال على هذا يدخل النهي
في الأمر فلا حاجة الى ذكر قوله وينهى وفيه ما فيه تأمل تعرف ومما يقال إن ما ذكر لا يدل على مغايرة الكلام
للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على أنه لا
في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشيء لأن من ينكر الكلام النفسي يجعل الأمر القائل
بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر أن يكون هناك أمر وراءه حتى يسمى كلاما نفسيا أو
يجعل التصور الخالي عن الاعتقاد واثبت أمر آخر وراء العلم في الخبر وراء الإرادة في الأمر فلم يبق وجه لا نكر
الكلام الذي ثبت في شأنه تعالى بالتواتر عن الأنبياء فلا يحصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ لا

اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريد

(قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه) قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على أنه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد واعلم أن هذا المقام محار الإفهام والذي يخطر بالبال هو أن يقال المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام وانصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولا شك أن مدلولات الالفاظ متغايرة

قيل عليه الخ (قائله مولا نازاده الشارح الاخير للمعاني ودوحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي نجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل يصدد الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شأنه تعالى اذ لا يمكن أن يقال انه تعالى أخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قاله الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا يختلف فيه ما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين وأجيب عنه بان الذي يصلح أن يكون مدلولاً للكلام الاخباري حساهو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالتزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود هنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يتماز عن الكلام اللفظي والعلم والارادة واما اثباته للواجب تعالى فذلك مما نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما في الكل أما الاول فسلاته انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا وأما الثاني فلان الالتزام غير مقصود هنا بل المقصود اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات أمور الدين وأما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونه مغايراً لمسا في ذاته تعالى فلا بد من بيان المعايير وامكانه في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يقول (قوله واعلم ان هذا المقام من مجاز الافهام) نقل عنه يجوز بالجيم والحاء المهملة انتهى فعلى الاول من جزئ الموضوع أجوز جوازا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من حار الا بل يحورها ويحيرها والحوار والخير السوق اللين (قوله المعنى الذي نجده) يعني ان المعنى الذي نجده في أنفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد

اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة أن لا يبقى لشيء ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطراب الى التاويل مجال نعم ما ورد على ما استدل على مغايرة الامر للارادة من أنه لا أمر هنا بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقة قوى ويجرى مثله في الاخبار عما لا يعلمه من أنه هنا ليس الا مجرد لفظ الخبر من غير حقيقة على أنه يرد أنه لولا أن الامر يستدعي الارادة كيف يعذر في ضرب العبد من بامره بما لا يريد له لا يمثل فيعذر لانه لولا أنه يفهم من مخالفة أمره أنه خالف ما هو يريد لا يعذر في ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل بل وفق ارادته

كن أمر عبده قصداً لاظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاماً نفسياً
على ما أشار إليه الاخطل بقوله

ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم أن الشاك في وقوع النسبة بتصور الاطراف والنسبة
التي لا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع
عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر (قوله كن أمر عبده الخ)
فانه يا امره ويريد به أن لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه واعتراض عليه بانه
لا طلب في هذه الصورة كالأرادة فالوجود صفة الامر لا حقيقة ته

أعني النسبة الإيجازية بينهما لا تتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها أعني
المدلولات اللفظية التي يسمونها في الاصطلاح معاني أول وهو ظاهر فإن العبارات
تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة والأقوام وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف
وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارات يدل عليه بالكتابة والاشارة
أيضاً فعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات وغير مدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا
يرد أن يقال ان الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير
العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء وأنت خير بان ما ذكره
انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاماً نفسياً ولم يثبت بعدواً أيضاً ان الكلام النفسي
مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة في
توجه كلامهم بعيد عن مقصودهم بل محل أقول المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي
يعبر عنه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة معاً ير للعلم وأما انه كلام نفسي أم لا فهو مطلب آخر
أثبتته الشارح بقوله ويسمى هذا كلاماً نفسياً كما أشار إليه الاخطل الخ وإيس المراد
بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي انه مدلوله للقول الذي يتغير بتغير العبارات
والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى
الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات
والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانية في
الاصطلاح (قوله ثم ان الشاك الخ) بيان لمغايرته للعلم يعني ان الشاك يحصل له
التصورات الثلاث ولا يجد ذلك المعنى أعني النسبة الإيجازية عند عدم قصد الاخبار
عنه فيكون مغاير للتصور ما أخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد في نفسه
ذلك النسبة الإيجازية التي يعبر عنها بزيد قائم أو ثبت له القيام أو انصف بالقيام أو نحو ذلك

(قوله اني زورت في نفسي مقالة) أي قومت وحمنت كذا في القاموس وفي الاستدلال به ويقول
نصاحبك انظر لجواز أن يكون عبارة عن الالفاظ الخيلة المزينة في النفس (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام
اجماع الامة) فيه بحث اما أولا فلان المعزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف يعتقد اجماع مع مخالفتهم
ويمكن دفعه بان ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على أنه تعالى متكلم فقوله أنه
متكلم معمول للاجماع ونواتر ٢٨٨ النقل على سبيل التنازع يشهد به ماسيأتي في تحقيق الخلاف يتناوب بين

المعزلة من قوله
ودليلنا ما مر أنه ثبت
بالاجماع ونواتر النقل
عن الانبياء أنه متكلم
ولا معنى له سوى أنه
منصف بالكلام
على أن المراد ثبوت
الاجماع قبل ظهور
بخالفتهم واما ما نيا
فلان ثبوت الاجماع
بالشرع والشرع
يتوقف على ثبوت
الكلام قال الشارح
في التلويح ثبوت
الشرع يتوقف على
الايمان بوجود
البارئ وعلمه وقدرته
وكلامه وقدرته في
الشرح أيضا في شرح
قول المصنف الحى
التقدير السميع العليم
اشان الشرع يتوقف
على كلامه ويمكن
وقال عمر رضى الله عنه اني زورت في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي
كلاما أريد أن أذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة ونواتر النقل
عن الانبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت
والحق ان الامر بتعبير عن الحالة الذهنية والانسكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت
صفة الكلام) أي التي ثبت مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لا أنه يدل على الثبوت
والمغايرة معا (قوله الاجماع ونواتر النقل عن الانبياء) قال في التلويح ثبوت الشرع
مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما أخبر به أيضا وفيه
بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام في
داته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على
الشاهد لا يفيد والثاني انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فلم يكن
لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره أيضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على
الاول أيضا أن لا نسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر
واعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الازكيا (قوله والحق ان الامر
بتعبير عن الحالة الخ) أي والحق ان الامر بمغاير الارادة لان الامر بتعبير عن الحالة التي
تحصل في ذهن الامر عند قصد الامر أعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء
سواء اراد وقوع ما يتعاقب به الامر أو لم يرد بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة (قوله
قال في التلويح ثبوت الشرع الخ) يعني ان ثبوت شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام
موقوف على وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه
السلام بدلالة معجزاته أما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت
ثبوته عليه الصلاة والسلام وهو موقوف على ظهور أمر خارق بكونه فعل الله تعالى لانه

دفعه بان الاجماع يتوقف على صدق النبي عليه الصلاة والسلام لان مبناه قوله
لا تجتمع أمي على الضلالة ومصدقها لا يتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاما أو غيره (قوله ونواتر
النقل عن الانبياء) والنبي واجب التصديق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر لا يقال لم يثبت إلا أنه متكلم اما ان
الكلام صفة موجودة فلا لا نقول انهم لا يذكرو وجوده وإنما لا يرغى في إثباته تعالى حسدونه مع أنه
لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الازلية به تعالى

تصديق

(قوله ثبت ان الله تعالى صفات ثمانية) بظا هره منفرع على قوله ٢٨٩ والدليل على ثبوت صفة الكلام

صفة الكلام ثبت ان الله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرا الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) أي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشئ

موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي بدلالة معجزاته ولو توقع شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور بين كلاميه تدافع ولا بد في التوفيق من التمعل فتأمل

تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما وأيضا الرسول من أرسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد أن يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بمعناه مختارا مختارا لمن يشاء من عباده وأما توقيفه على الكلام فلان أكثر الاحكام التي جاء به نبينا عليه الصلاة والسلام مأخوذ من الكتاب وهو أقوى الأدلة الشرعية وأعلاها وثبوته وقوف على كونه تعالى متكلمًا وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلام اذ يجوز ارسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علماء ضروريين بارسالهم وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات الدالة عليهم ويصدقهم بأن يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياج في شئ من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقيفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر كما لا يخفى (قوله فبين كلاميه تدافع الخ) لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع حيث أثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب أيضا بان ثبوت الشرع موقوف على الكلام فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الخي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد وأيضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (قوله لا بد في التوفيق من التمعل الخ) لا حاجة الى التمعل بل التوفيق بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف

فالتفريع بملاحظة أدلة باقي الصفات ولك أن تجعله فرعاً لجميع ما سبق (قوله ولما كان في الثلاثة

الاخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ) يستفاد منه ان الداعي الى

تفصيل الكلام في

مسئلة الكلام زيادة

النزاع والخفاء وهو

بعباد المتصود من

التفصيل اثبات

الكلام النفسي

ونفي كونه مخلوقاً لا

يرى انه بين الشارع

كونه غير مخلوق ولم

يكن هناك نزاع

وأبضا المتبادر من

اثبات صفة الكلام

اطلاق التكلم أو

الكلم عليه تعالى ففيه

فيه ان الاسم هو

التكلم وتكرار

الاشارة الى التكوين

والارادة لتفسير ان

القائل بالتكوين

ثبت الارادة أيضا

لان الظاهر ان كلا

منهما يعني عن الآخر

ولا يخفى لطف قوله

وفصل الكلام بعض التفصيل (قوله ضرورة امتناع اثبات المشتق

(١٩ عقائد)

من غير قيام مأخذ

الاشتقاق (وهو

التكلم يستلزم قيام

الكلام والمعتزلة

يسلمون وجوب

قيام التكلم وينكرون

استلزامه قيام

الكلام فانهم

يجعلون التكلم معنى

ايجاد الكلام في

محال وردد عليهم بانه

يخالف اللغة ولا

ضرورة تدعو اليها

ولهم ان الكلام

صوت تكيف

بالاعتماد على الخارج

والصوت كيفية

تعرض لهواء حين

تموجه من قرع أو قلع

عنيف فليس التكلم

الاحداث الكلام

في الهواء فلا يكون

الكلام قائما بالتكلم

ويكون قيامه بالهواء

يكون قيامه بالتكلم

وهما من العوام لعدم

اطلاعهم على حقيقة

الامر (قوله ضرورة

امتناع قيام الحوادث)

الاولى لامتناع

قيام الحوادث لان

الامتناع ليس

من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام
هو قائم بغيره ليس صفة له (أزلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (ليس من
من جنس الحروف والاصوات)

(قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق به) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو
المتأخر والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويؤولون ذلك بايجاد الكلام وهو عدول عن
الظاهر واللغة

على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه
السلام لا يجتمع أمي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسداً فهم وعند الله حسن وصدقه عليه
السلام مؤيد على ظهور أمر خارق على بدله على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد
انه متكلم لتأثير النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف
على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليسلزم الدورانهم كلامه قليل وجه
التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام الانطباع والمثبت بالشرع الكلام النفسي
وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان
بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكرهنا توقفه على نفس الشرع وفيه
ان لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى (قوله وقيامه
يستلزم الخ) دفع لما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام أثره
كما ان النقوش الخطابة أثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه
الدفع ظاهر (قوله والمعتزلة الخ) أي يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت مأخذ
الاشتقاق وان ثبوت التكلم لا يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته
تعالى لا يستلزم قيام الكلام به فان معنى التكلم ايجاد الكلام ولذا لم يثبت له تعالى هو
الايجاد والكلام عرض موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي وفيه ان
المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خالق الكلام أيضا بل اطلاق التكلم والخالق عليه
تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح المختصر المضدي في مسألة لا
يشق اسم الخالق لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قال أطلق الخالق عليه
تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للمخلوق انتهى كلامه كيف وجه غير القائلين
بالصفات والقيام والنسب مع اهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجود الكلام
وحمل الموجود عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى وأيضا المختار عندهم ان كلامه
هو الحروف والاصوات القائمة بذات الحافظ والتأري التي يستحيل ان تكون ايجاد
تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والتأري لان افعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تأمل

ضروريا لا أن يراد كونه من ضروريات الدين (قوله)

(قوله ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانتضاء بعض) فالمتنضي حادث لا تقضائه والمسبوق به كذلك لانه مسبوق به والرد على الحنا بانه ظاهر وأما المشهور من الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى وغاية التوجيه ان يقال القائلين بتقييد الكرامية ولعل الشارح اطلع على قرينة من الكرامية موافقة للحنا بانه واعلم ان ترتيب القيود في كلام المصنف على وجه يغني المتقدم عن المتأخر فان كون الشيء صفة له تعالى يغني عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون ٢٩١ الا كذلك والازلية تغني عن

الوصف بانه ليس من جنس الحروف والاصوات فلا ولي ان يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات اذلى هو صفة له وبالجملة في قوله صفة له رد على المعتزلة وفي قوله

ازلية رد على الكرامية وفي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنا بانه (قوله الذي هو ترك التكلم) فتعريف الكلام بالسكوت يستلزم الدور (قوله هي عدم مطاوعة

ضرورتها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانتضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انتضاء الحرف الاول بدیهی وفي هذا رد على الحنا بانه والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) أي الكلام (صفة) أي معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الحرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية * فان قيل هذا الكلام انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي

قوله ومع ذلك فهو قديم (هذا قول الحنا بانه واما الكرامية فقائلون بحدوثه

(قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة) يعني ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف بخلاف الظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركه لا من أوجده ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلًا يقول أنا قائم فانا نسميه متكلمًا وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجدده هو الله تعالى لا هو على ما هو رأي أهل الحق (قوله واما الكرامية فقائلون بحدوثه) أي قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله وأما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على الكلام على ما مر قال في شرح الماصد لارأت الكرامية ان بعض الشراؤون من بعض وان مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى أن المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكنه قال في المواقف في باب التزيهات ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج

الآلات اما بحسب الفطرة الخ) الآفة لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلة بل قد تكون عدم الآلة اما بحسب الفطرة أو امارض وضعف الآلة لعدم البواع أيضا فطري فلا تحسن مقابله بعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطانما صفة منافية للسكوت والكلام بالآلة لا كلامه تعالى صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتزده عن الآلة وذلك بين (قوله فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي) يعني ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظي فكلمة على بنائية وليست صفة المصدق وهذا منع للمدعى بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه قبل الاستدلال أو كلمة على صفة المصدق وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والآفة ولو قال وهذه

لكان أظهر وبالجملة المنصوص ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام التسمي وقوله اذ السكوت والخرس انما
 يتنافى التلغظ الاول فيه انما يتنافى مع التلغظ فتأمل (قوله والله تعالى متكلم بها امر ناه مخبر) ذكر التلغظ ليس
 لا يخصص الكلام في الامر والخبر والهي بل على سبيل التعميل لانه يكفي للتنبية على ان تكرار الاسماء تعالى
 ليس باعتبار تكرار الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي الثلاثة المذكورة والاستفهام والنداء وكون
 الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد والافهم منزله عن الاستعلام وحينئذ يزيد على الخمسة لوجود التعجب
 والتعني والترجي أيضا وأشار الشارح بقوله يعني انها صفة واحدة الخ الى دفع الاستغناء عن قوله والله متكلم بها
 بما سبق من السابق لا نبات الصفة وهذا لا نبات الوحدة ودفع توهم تكرارها من تعدد الاسماء والاضافات ويمكن
 توجيه آخر هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بالآلة وجارحة (قوله لما ان ذلك أليق بكمال
 التوحيد) لان كمال التوحيد ان لا يكون لما سواه مدخل في تحقيق شيء فاقول بوجود الصفة لا يليق الا على قدر
 الضرورة والاولى ان يقول ولا دليل لان رعاية الاليق بكمال التوحيد انما توجب في تكرار دليل عليه فلا
 يستعمل بتفي الكثرة بدون انتفاء الدليل نعم انتفاء الدليل يستعمل بنفسها لانها خلاف الاصل لا يصار اليها الا لدليل
 ولا يخفى ان انتفاء الدليل ٢٩٢ على تكرار كل منها في نفسها لا يوجب وحدة كل منها في نفسها فلو اوجب ان

يقال ولا دليل على
 تكرار شيء منها ولا
 يذهب عليك ان تعدد
 صفة الكلام كما
 يتوهم من الاقسام
 المذكورة يتوهم من
 تعدد كتبته تعالى
 والدفع واحد وهو ان
 اذ السكوت والخرس انما يتنافى التلغظ * قلنا المراد السكوت والاقية الباطنيان
 بان لا يريد في نفسه التكلم أولا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لتغظي وتغشي
 فكذا ضده أتعنى السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها امر ناه مخبر) يعني أنه
 صفة واحدة تتكرر الى الامر والهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والندرة
 وسائر الصفات فان كلامها صفة واحدة قد تارة والتكرار والحدوث انما هو في
 التعلقات والاضافات لما ان ذلك أليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكرار كل
 منها في نفسها

تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام (قوله فان قيل هذه أقسام للكلام لا يعقل
 وجوده بدونها) اعلم ان ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسها متكررة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد
 من الاشاعة حيث قال الكلام في الازل ليس متصفا بشيء من الاقسام الخمسة انما يصير أحدها في الازل وأورد
 عليه انها أنواعه فلا يوجد بدونها وأجيب بمنع ذلك في الأنواع الاعتبارية كافي الكلام فان الأنواع الخمسة تحصل
 باعتبار التعلق وبهذا ظهر ان ما قيل ان ما سبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه لا يراد السؤال والجواب خال عن
 التحصيل لان السابق ان التعذر طارئ بطر بان التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقيق الكلام بدون هذه الاقسام
 فكيف يحكم بخلو الكلام عنها في الازل وههنا أبحاث الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في
 القدرة والعلم وغير ذلك والشأن ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمنع وجوده بدونها اذ لا يلزم من
 وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام والثالث ان توجده السؤال لا يخص بتقدير كون التعلق غير أزلي بل يجوز
 مع كون التعلقات أزلية بان يقال كيف تكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا هي ولا خبر ولا يمكن وجود
 العام بدون الخاص والجواب عن الاول ان من شاهد السؤال اشتباه الكلام للتغظي بالانفسى فان الكلام
 اللغظي لا يخرج عن هذه الاقسام ولا جعل الاقسام أنواع الصفة شخصية مما لا يقدم عليه أحد بل لا يجعل

الموجودات بالاعتبارات أقساما للشخص فلا يجري في سائر الصفات وعن الثاني بان الاقسام مذكورة على سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خاليا عنها وعن الثالث انه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعاق اذ لا يعرف منه اراد السؤال عليه واجواب عنه (قوله وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر) فيكون واحدا في الازل غير خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلا تثبت وحدته بكونه خبرا مالم ينف التعدد عن الخبر وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار ٢٩٣ بتعدد العلاقات فلا يحصى

الا بالتمسك بالتعاق
وقوله لان حاصل
الامر الاخبار
عن استحقاق
الثواب على الفعل
والعقاب على الترك
لا يشمل امر الندب
لانه ليس فيه
الاخبار عن العقاب
على الترك وكذا
في النهي التزمي
لاخبار عن العقاب
على الفعل ولو كان في
الاستفهام طاب
الاعلام وفي النداء
طاب الاجابة كان
فيهما أيضا خبر
باستحقاق الثواب
على الاعلام
والاجابة والعقاب

فان قيل هذه اقسام للكلام لا بعقل وجوده بدونها * قلنا انه ممنوع بل انما يصير
أحداثك الاقسام عند العلاقات وذلك فيما لا يزال وأما في الازل فلا اقسام أصلا وذهب
بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق
الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر
عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب

رقوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة واجواب الحق ان عدم وجوده
بدونها انما هو بحسب العلاقات الازلية وهو لا ينافي وحدة الصفة كما علم الذي له كثرة
ازلية بحسب تعلقاته

الباري تعالى اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على اختلاف بينهم (قوله
هذا مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطار وجماعة من المتقدمين
قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب العلاقات الحادثة
بحسب حدوث العلاقات وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام انفسى
مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعددا كتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور الى
ازلية العلاقات أقول هذا انما يترجم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع على الموضوع
له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يترجم من تعدد الاثر
تعدد المؤثر (قوله واجواب الحق) أي الجواب الحق المتعاقب لمذهب
الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون العلاقات في الازل
لا ينافي ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقة غير متكررة بحسب الذات فان
التكرر بحسب العلاقات والاضافات لا يوجب التكرر بحسب الذات وانما كان

على تركهما وفي كون النداء لطلب الاجابة مخافة ما اشهر أنه لطلب الاقبال ولا يخفى أن ما ذكرناه يجعل الامور
الخمسة خبرا في الازل وفيما لا يزال ولا يخص بكونه خبرا في الازل واختلاف هذه المعاني ضروري ودليل الاتحاد
مصادم للضرورة على ان اختلاف الاقسام الاربعة للخبر باحتماله المصدق والكذب دون الاقسام الاربعة
يستحيل على الاختلاف ومن البين ان استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طبا
أولى من كون الطلب خيرا اذ ما من خبر الا يستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وربما يقال كل
طلب في الكلام اللفظي حصل بتصرف في الكلام الخبري فتقولنا اضرب حصل من تضرب بتصرفات

الاجابة ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة

واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل
واجيب بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية فيعتبر كثيرها
بحسب تعلقاتها (قوله باننا نعلم اختلاف هذه المعاني) فان الامر من حيث هو غير الخبر
بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه
انه زيدا ولا يصدق عليه انه زيدا من حيث هو كاتب

هذا الجواب حله لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظ على دلالة الاشياء على
المؤثر الذي هو خلاف الظاهر (قوله واعترض مذهب الحدوث الخ) نقل عنه في الحاشية
هذا الاعتراض ليس يخص مذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي
ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه ليرادوا انهم الا ان يرادوا تخصيص السؤال والجواب
وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور
الفائلين بان تعلقات الكلام ازيلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسه غير امر
ولانه لا خبر ولا يمكن وجود لعام الا في ضمن انخاص فلا وجه لتخصيصه
بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث
جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعاقب ازيليا بعرف منه ايراد السؤال عليه
والجواب عنه بالمقابلة ومنشا الاعتراض اشتباه اللفظي بالكلام اللفظي فان اللفظي
لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد دونها فكذلك اللفظي والافعال الاقسام انواعا
لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد (قوله فان الامر من حيث هو امر الخ) يعني ان الامر
الذي هو الطلب بطريق الاستعمال من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن
وقوع النسبة أو عدم وقوعها من حيث هو كذلك ويدل على ذلك الاختلاف
في لوازمهما فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني (قوله بخلاف
الكلام) دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغاير للخبر يلزم ان يكون
مغايرا للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لانه كثير فيه بحسب
الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في
الازل كما يلزم ان جعله في الازل خيرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته
للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا
انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالذات به وهو لا يخرج عن كونه ذلك الشخص
نعم يخرج عن كونه متصفا بحقيقة اخرى من كونه خيرا او نهيا او استفهاما او ندا ونظيره

عامة في محلها
وهكذا وهذا يرجع
جعل الطلب راجعا
الى الخبر

(قوله فان قيل الامر والهوى بلا مأمور ولا منهي سنه) هذه شبهة المعزلة على قدم الكلام ومن فوائد ما ذكره المصنف دفعها فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام والاخبار أيضا سنه عند عدم مخاطب والجواب التحقيقي عن هذه الشبهة أن الفهنا يلزم في الكلام المنطقي دون النفسي ٢٩٥ والكذب الخوض ما لا يقبل التأويل ووجه كون

واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد * فان قيل الامر والهوى بلا مأمور ولا منهي سنه وعبت والاخبار في الازل بطريق الماضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه * قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل أمرا ونهيا وخبرا فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لا يوجب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلا لتحصيله فيكون وجود المأمور في علم الامر

(قوله واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم فجعل البعض راجعا الى الاخبار ليس أولى من عكسه ولا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل

ان زيدا من حيث هو عالم بصدق عليه أنه زيد ولا يخرج هذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا بصدق عليه بذلك الاعتبار أنه زيد من حيثية أخرى كحيثية كونه كاتباً والسر في ذلك ان هذه اضافات عارضة له غير داخلية في هويته فلا يخرج هذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعينات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الاخر قال الفاضل الحلبي رد عليه ان هذا لو تم لدل على كلية مسمى لفظ زيد ألا يرى أنه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تنتهي ولا يخفى أنه ليس بشيء لان الصدق المستبر في مفهوم الكل المتناول على كثيرين مختلفين بالعدد أن يكون مقولا في جواب ما هو بمعنى أنه لو سئل عنها ما هي تقع ذلك الكل جوابا عنه لا ان يكون محولا عنها ولا شك انه لو سئل أن زيدا الكاتب والعالم والمائم والثائم ما هم قال في جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين في موضعه (قوله لا يوجب الاتحاد) والالزام اتحاد بين كل أمرين بينهما علاقة لازمة وذلك بدیهي البطلان (قوله ولو سلم فجعل البعض الخ) أي ولو سلم أن الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والهوى والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس أولى من عكسه اذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذا ما من خبرا لا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والهوى عن العلم بخلافه وطالب الاقبال عليه كما لا يخفى وهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الحلبي ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين ولو ادعى مجرد

التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضي كذبا محضاً أنه لا زمان قبل زمان التكلم فينبغي ان يكون الاخبار بطريق الاستقبال أيضا كذبا محضاً اذ لا زمان بعد زمان التكلم أيضا اذ لا انقضاء للتكلم قصر النظر على الماضي لتصور معرفة الماضي وكما يمكن الجواب بان الامر في الازل لا يوجب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور به الخ يمكن الجواب بان الاستلزام لا يوجب حيزا متعلق الامر فليكن الامر قدما والتعلق حادما عند وجود المأمور به وأهليته والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى

بعدم المأمور في الازل ولا يحتاج في أمره الى تقديره فهو أولى بالامر قبل الوجود * لا يقال أمر الرجل قبل وجود الابن لعدم وثوقه بأدراك الابن فليس في أمره قبل الوجود سنه والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود * لا نقول لا يمكن أمره تعالى الا في الازل لا امتناع قيام الحادث بذاته الا قدس والمراد بالانصاف

بالأزمنة الاتصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر (قوله ولما صرح بأزلية الكلام النفسي القديم حاول التنبيه) يعني
بعد اثبات أزلية الكلام حكم بأزلية القرآن تنبيهاً على إطلاق القرآن على الكلام النفسي إذ لو لا إطلاقه على
الكلام النفسي لم يصح ٢٩٦ نفي الحدوث عنه وبهذا يدفع أنه يتبادر من هذا أن جمع القرآن مع

كلام الله للتنبيه على
الترادف ويستفاد
من قوله وعقب القرآن
بكلام الله الخ أنه
جمعهما لأن نفي
الحدوث عن القرآن
ينبغي أن يكون
بالتعمير عنه بالكلام
لا بالقرآن ولا بخفي
أن ما ذكره تكلف
أذ بكفي في التنبيه على
الإطلاق على القرآن
أن يقول ويطابق
القرآن على الكلام
النفسي ولا وجه
لإثبات عدم الحدوث
لهذا الغرض ونحن
نقول بعد اثبات
صفة الكلام
الأزلية أثبت أن
القرآن غير مخلوق إلا
أنه عقبه بكلام الله
لما ذكره المشايخ أو
قتل على جرى
الكلام على وفق
الحديث أو تقول به

كما إذا قدر الرجل ابتلاه فامر به أن يفعل كذا بعد الوجود والاختبار بالنسبة
إلى الأزل لا يتصرف بشيء من الأزمنة إذ لا ماضى ولا مستقبل ولا حل بالنسبة
إلى الله تعالى لتزبيده عن الزمان كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان ولما صرح بأزلية
الكلام حاول التنبيه على أن القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم
كما يطلق على النظم المثلوا لحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب
القرآن بكلام الله لما ذكره المشايخ من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
ولا يقال القرآن غير مخلوق

(قوله كما إذا قدر الرجل الخ) اعترض عليه بأن فيه عزم على الطلب وأما حقيقة فلا شك
في كونها سفهاً * لا يقال يلزم منه أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء أصلاً وأنه قطع
البطلان

الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام لا ينظري
بمحصل يتصرف في الكلام الخبري فإن قولنا اضرب حصل بالتصرف في تضرب على
ما بين في الصرف فيكون الخبر أصلاً في اللفظ فكذا في النفسي وأنت خير بأن هذا
ظن لا يفيد الجزم على أن الرجوع في اللفظ أيضاً غير متيقن (قوله اعترض عليه بأن فيه
الخ) أي أن المتحقق في صورة تصور الرجل الابن وأمره شيء هو العزم على الطلب
وتخيله وهو ممكن وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل قيل هو محال لأن وجود
الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه إما يكون محالاً
إذا طلب منه أن يأتي بالفعل حال عدمه وأما إذا طلب منه أن يأتي به بعد وجوده فلا قيل
والحق أن نفس الطلب من الممدوم وإن كان المطلوب إلا أن حال الوجود محل اشكال
إذا الممدوم ليس بشيء فهو غير قائم للخطاب ولا بد للطلب وإن كان انقصور إلا أن
حال الوجود من فهم الخطاب (قوله لا يقال يلزم منه أن لا يأمرنا النبي عليه السلام الخ)
يعني أن ما ذكرنا من أن في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي أن لا يأمرنا
النبي عليه السلام بشيء ولا ينهانا عن شيء بل عزم على الأمر والهوى بالنسبة اليها وأنه

على طريق نفي الحدوث عن القرآن أو أشار إلى دفع ما يكاد يتمسك به
الحنابلة لعدم الكلام من إجماع لا شاعرة على أن القرآن غير مخلوق ووجه الدفع أن القرآن بمعنى الكلام النفسي
ولا يخفى أن قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل وجه تبادر الكلام اللغوي من القرآن شيعوه
فيه على عكس كلام الله * قلت وأيضاً القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى

(قوله فهو كافر بالله العظيم) قوله بالله العظيم محتمل القسم وفي خلاصة الطيبي نقلا عن الصغاني ان هذا الحديث موضوع والمراد بالفرقة بين الاشاعرة والمعتزلة القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن يناسب كلام المعتزلة

٢٩٧

والمناسب بكلام

الاشاعرة مسئلة عدم

خاق القرآن والدليل

لم يسبق مرتبا مجموعا بل

سبق في موضع أنه

ثبت بالاجماع وتواتر

بالنقل أنه متكلم

ولا معنى له سوى

أنه متصف بالكلام

وفي موضع آخر أنه

يتمتع قيام الحوادث

بذاته ولهذا

يكتف بقوله ما مر

(قوله من أن

الليف) بمعنى من

الحروف فانه

مطابق التركيب

المجامع للتوالي في

النطق كيف اتفق

والنظم بين الجمل

والسكلمات لانه

ترتيب الكلمات

والجمل متناسبة

الدلالات متناسقة

المعاني وهذا مما

يكون بالنسبة

لأنه يسبق الى الفهم أن المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا أو عنادا وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال أنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا ترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والافحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي ودليلنا ما مر أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء صلوات الله عليهم أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ويتمتع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتزيل وكونه عربيا

* لا نأقول فرق بين الامر الصريح والضماني والسنه هو الامر الصريح للمعدوم (قوله لئلا يسبق الى الفهم الخ) فان القرآن شائع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وأيضا فيه تنبيه على الترادف

قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيامة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطابه باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق النياس بعيد جدا (قوله لا نأقول فرق بين الامر الصريح) يعني ان خطابه عليه السلام للحاضرين بالقصد والصرحة وللعائين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعائلا ليس سفيها (قوله فان القرآن الخ) يعني ان اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل في وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله وأيضا فيه تنبيه على الترادف) أي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان

الى الكلمات والجمل وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعي التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا احادنا والانزال والتزيل بوجوب الانتقال من مكان عال الى سافل والمساكن حادث وكونه عربيا بوجوب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحيا بوجوب أن يكون كثيرا الاستعمال والاستعمال

حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدثي ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ما سبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه مقتضى وجزء مسبوق المنقضى ولا يخفى ان بعض ما ذكرنا يكون من سمات الحدوث لو كانت ٢٨٨ صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتأمل (قوله ايجاد

الحروف والاصوات في محالها) من النبي وجبريل وقوله وان لم يقرأ يقرأ بمعنى وان لم يقرأ الله ولا وجه لتعرض القراءة التي تتضمنه كلمة الوصل والاظهر ان التضمير راجع الى المحال والاصوات المنقوطة يعني ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام في محال وان لم تصر تلك المحال متكلمة به حتى يتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون سببا لتكلم وكون المتحرك من قام به اخر كلمة لا يوجب كون المتكلم كذلك لتقطع بان المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت

مسموعا فصيحاً معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الخنابلة لا علينا لا نقائلون بحدوث التنظيم وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في النواح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها والا تصح انتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا

(قوله وانت خير بان المتحرك الخ) يعني ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول فقوله والا تصح انتصاف الباري يريد به الصحة بحسب اللغة

البشر خاضعك ولا يخفى ان التنبية انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه حينئذ يكون متحداً معه في المفهوم وأوردت توضيحه لا يدل له لان المنصود هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله تعالى (قوله وقد ثبت الكلام النفسي الخ) دفع لما يقال انه اذا كان النقل محالاً لم يقل يجب صرفه عن الظاهر وهما كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض بانتفاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه سائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة الخ) دفع لما يقال من ان انتصافه تعالى بالاعراض بمعنى اليجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهاه معنى الانتصاف والقيام والتجيز وما يوجبهم التمسك اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري

التكليف في الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق معنى يحصل الكلام تعالى في محله ومنشأ هذا الاطلاق هو قيام الكلام بالتكلم ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشائع في هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والمتحرك الى غير ذلك لانه ليس محال ما عدا المتكلم من آثاره مثله وتقيده الاعراض بالمخلوقة على اصل المعقولة من كون العباد خالقين لا فعالمين والا فكل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعة والاولى ان يقول يصح وصف الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى انتصافه

تعالى بالياض بل بإيجاده (قوله ومن أقوى شبه المعتزلة الخ) كانه أشار بوصف الشبهة بكونها أقوى إلى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من فالأولى وأقوى شبه المعتزلة وفي قوله انكم متفقون على أن القرآن اسم لما نزل اليه نظر لان أبا حنيفة وأتباعه منا على أن القرآن اسم لما نزل اليه بين دفتي المصاحف تواتر اسوى بسم الله الرحمن الرحيم في أوائل السور لكن النظر لا يضر فتأمل ويمكن ان تقرر الشبهة بوجه آخر وهو أنكم متفقون على أن القرآن منقول اليه بين دفتي المصاحف تواتر وهذا يستلزم أموراً يمنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهية أول كونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسى حتى يصح الحكم عليه بانه غير مخلوق والاشارة الى الجواب بقوله وهو الخ اما يمنع الاستلزام ان جعل كونه مكتوباً في المصاحف حقيقة واما يمنع بطلان السالى ان جعل محازاً * فان ٢٩٩ قلت مدار الجواب على ان كونه مكتوباً في

ومن أقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على أن القرآن اسم لما نزل اليه بين دفتي المصاحف تواتر وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقرواً بالألسن مسموعاً بالأذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فإشار الى الجواب بقوله (وهو) أى القرآن الذى هو كلام الله تعالى (مكتوب في مصاحفنا) أى بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في قلوبنا) أى بالألفاظ الخفية (مقروء بالسند) بالحروف المفروضة المسموعة (مسموع باذاننا) بذلك أيضاً (غير حال فيها) أى مع ذلك ليس حالاً في المصاحف ولا في القلوب والالسة والأذان بل هو معنى قديم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم الخفى ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر يحرق نذكر باللفظ وتكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً ونحوه أن للشيء وجوداً فى الأعيان ووجوداً فى الأذهان ووجوداً فى العبارة ووجوداً فى الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهى على ما فى الأذهان وهو على ما فى الأعيان تعالى بالمشق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وأبيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك أنه غير صحيح بحسب اللغة ألا يرى أنه لا يصح أن يقال لمن ألقى الحجر وأوجد الحجر كفيه على ما هو رأى المعتزلة ان ذلك

المصاحف محاز ولا اشارة اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب بل هو بالقاء الشبهة أشبه * قلت يشير الى التجسس وزنى وصفه بكونه غير حال فيها فافهم ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا اما جملة معطوبة على قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق واما جملة حاله

من المستكن في غير مخلوق وقوله محفوظ في قلوبنا أى بالفاظ مخيلة الأولى أى بصدر ذهنية لئلا يتم التحقيق الذى سيدكره من الوجودات الاربعه اذ ليس وجود الشيء فى الذهن باللفظ الخفى ونفى الحلول فى الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والسمع والفراغة فى النفي والاثبات فان الكل منى حقيقة مثبتة مجازاً فافهمه البيان من الفرق لا وثوق عليه (قوله ونحوه ان للشيء وجوداً فى الأعيان) يريد بالشيء الموجود فى الخارج لا نكار الوجود الذهني فلذا صح اثبات وجودات أربعة للشيء على الوجه الكلى ولا ينافى قوله وجوداً فى الأذهان لانه وجود مجازى كاخويه عند من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقى كالوجود فى الأعيان عند الحكماء وشرذمة من المتكلمين * اعلم ان قوله للشيء وجوداً فى الأعيان ليس كقوله وجوداً فى الأذهان فان وجوداً فى الأعيان بمعناه واحد من الأعيان سمي الموجود الخارجى عيناً لانه خير الموجودات كما يقال لا شراف الناس أعيانها

والوجود في الازهان معناه حضوره في ذهن من الازهان ومعنى الوجود في العبارة ان العبارة مميزة عن الاغيار
ببيانها كما ان الوجود يميزه عن الاغيار وكذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط ايها بالبيان (قوله حيث
يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم) هذا اذا تدلى على جواب شبهة لمزلة متفرع عليه بمعنى اذا عرفت ان وصف
الكلام النفسي بهذه الامور ٣٠٠ مجازي فكلاما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد

الحقيقة الموجودة

في الخارج وحيث

يوصف كذلك

بما هو من لوازم

المحدثات يراد بها

الالفاظ المنطوقة

وهذا التحقيق عرف

جواب آخر عن

الشبهة المذكورة

وهو ان المتفق بان

القرآن بمعنى المنطق

اسم لمساكن الينابيع

نفق المصاحف

توارى وهذا اندفع

ما اورد انه اشبه

جواب المصنف

عند الشارح بجواب

آخر فانه يجيب عن

الشبهة تارة بان

الوصف بهذه الامور

مجاز وهذا جواب

المصنف وتارة بان

الموصوف بها القرآن

بمعنى المنطق وهذا

ما ذكره الشارح ولا

يعد ان يقال المراد

حيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة

الوجود في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به

الالفاظ المنطوقة المسبوقة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو الخبئية كما في قولنا

حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن

(قوله يراد به الالفاظ المنطوقة الخ) يرد عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب

المصنف

الشخص متحرك (قوله يرد عليه ان هذا الخ) يعني ان الظاهر المتبادر من قوله وان

وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقة الموجودات وان اوصف بما هو من لوازم

المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطابق بالاشترائه أو الحقيقة والجار على

المعنيين النفسي والمنطقي فاذا ووصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا ووصف

بما هو من لوازم المحدثات يراد به المنطقي أو التخييل أو الاشكال و يرد عليه ان التصور تحقيق

جواب المصنف على ما يدل عليه قوله وحقيقته وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب

المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه

مكتوباً ومفرواً ومسموعاً ومحفوظاً باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فبني

اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقة بل من قبيل الاوصاف التي

يجزى على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومتمرو ومسموع ومحفوظ باعتبار

وجوداته الاربع وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف المنطقي

الحادث دون النفسي القديم وان قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله وان اوصف الخ لانه

يمكن توجيهه بحيث يكون حقيقة جواب المصنف ان يقال معنى قوله يراد به حقيقة

الموجودات ان الملاحظ في هذه الصور قد انتهى الوجود في الخارج من غير ملاحظة امر

يدل عليه ان شئ من قبيل وصف الشئ بما هو من لوازم حقيقة بخلاف ما اذا ووصف بما هو من

لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لملاقة

الدالة والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقة من حيث

تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فالمراد الى جواب آخر ووصفه بأنه

يلاحظ

التحقيق دون ما ذكره المصنف بناء على انه اذا ووصف القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازاً كان

الموصوف بها عند التحقيق الكلام المنطقي لان ما آل الوصف المجازي حقيقة فلا يعد ان يذكر في تحقيق جواب

المصنف ان ما ذكره ووصف بالكلام المنطقي بناء على ان ما آل وصف شئ بشئ مجازاً ووصف شئ بشئ حقيقة

بأنه

وينقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة واحدا فتأمل (قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية) كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فانبات الكلام النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة أهل الاسلام وتوجيهه ان عدم محتمل عنده لانه ليس الدليل ومجتمهم عن الدليل لالا لهم لا يشبهونه وينكرونه ولا يخفى ان التعريف لما ذكره فرغ العمل ٣٠١ اسم للنظم فالاولى تقديم العمل على التعريف وان

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الاصول بالكتاب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا أى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى وأما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى أنه يجوز أن يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحق الاسفرائين وهو اختيار الشيخ أبى منصور رحمه الله

والتفصيل أنه لما تمسكت المعتزلة بان القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادنا أجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال وأخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك أو المجاز المشهور على اللفظ أيضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل

يلاحظ معه الالتاظ المنطوقة أو الخيلة أو الاشكال المنقرشة فينشد يكون تحقيقا لجواب المصنف كما لا يخفى قال القائل الحشى هذا انما يريد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيدا خلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه أى تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك أنه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لا يراد قوله ان للشيء وجودا فى الاعيان الخ بل الواجب حينئذ أن يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام النفسى واللفظى فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به الخ والله در من فسر قوله وتحقيقه أى تحقيق جواب المصنف لا تحقيق جواب آخر تأمل فى هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قوله والتفصيل أنه لما تمسكت الخ) يعنى تفصيل الكلام فى ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن متصف بالاصناف التى هى من سمات الحدوث فيكون حادنا أجيب عنه تارة بان وصفه بالاصناف المذكورة ليس باعتبار حقيقةه حتى يلزم

مذهب أبى حنيفة الا أنه لم يحمل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلاة ولهذا جوز القراءات الفارسية هذا فانه يدل على ان كلام النظم والمعنى ركن أزم وفي قوله لا مجرد المعنى مسامحة والمراد لا لمجموع يدخل فيه مجرد المعنى ولك ان تجعله عطفًا على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة وقوله وأما الكلام القديم الخ عدل لجعل القراءة واللفظ والماس من سمات الحدوث كانه قال اما هذه الثلاثة فن سمات الحدوث وأما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية لا نه فصل بالاجنبى الا أن يحمل قوله ولما كان على مثال آخر يوصف الكلام

بسمات الحدوث ووجوب حملها على اللفظ لا على ما قدمناه (قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه) يشعر هذا بأن الشيخ الأشعري لا يحتاج إلى تأويل قوله تعالى وفيه بحث لأنه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك وليس الأمر بالرجاء المشرك إلى أن يسمع نفس كلام الله نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع موسى كلام الله تعالى إلى التأويل (قوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والمالك اختص باسم الكليم) أي تكليم الله فإن تكليمك الذي يكلمك على ما في الصحاح وعلى مذهب الأشعري إطلاق الكليم على ظاهره وإنما الحاجة إلى هذا الوجه أو إلى ما قيل من ٣٠٢ أنه خص باسم الكليم لما سمع صوتاً نادى على كلام الله تعالى

من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سماعه من الله الذي سخر كل جهة ونزعه عنها على مذهب الاستاذ ومن وافقه من الشيخ أبي منصور ومن تابعه (قوله فان قيل أو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف الخ) يعني ما يدل عليه ما ذكر في توجيه حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاذ من أن كلام الله محمول على التجوز وإطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجازاً

فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فهو سمي عليه السلام سمع صوتاً نادى على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والمالك خص باسم الكليم * فان قيل أو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المنقول إلى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه وأيضاً المعجز المنجدي به هو كلام الله تعالى حقيقة مع النظم بان ذلك إنما يتصور في النظم المؤلف المتصل إلى السور إذ لا معنى لمعارضة الحقة القديمة بقولنا التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الإضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الإضافة أنه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات الخلق فلا يصح النفي أصلاً ولا يكون الإعجاز والتجدي إلا في كلام الله تعالى

(قوله خص باسم الكليم) قال بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد

حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا حاصل جواب المصنف وأجيب عنه بارة أخرى أن الموصوف بهذه الأوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا وأما القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه الأوصاف والقرآن يطلق عليهم ما لا يشترط أو بالحقيقة والإعجاز هذا حاصل ما قرره ائنا شرح بقوله حيث يوصف الخ (قوله وقال بعضهم الخ) أي قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص

كان حق لصح نفيه عنه لأن علامة المجاز صحة نفي

المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجزى فيقال الأسد مجاز في الرجل الشجاع لأنه يصح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد وما ذكره في معرض الجواب تسلية للشبهة من أن هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراط كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى ولا يخفى أنه على تقدير الاشتراك أيضاً يتجه أنه ينبغي أن يصح أن يقال ليس النظم المنزل المعجز المتصل إلى السور كلام الله لأنه يصح نفي أحد معني اللفظ المشترك عن الآخر إذا ثبت أن يقال يصح نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة إلى نصب قرينة على المراء

موسى

بالمعنى بخلاف المشترك فإنه لا يصح نفيه من غير أن ينصب قرينة على أن المراد بالمعنى معنى و بالمعنى عنه معنى آخر
(قوله وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز الخ) أو رد عليه أن هذا يقتضي أن يكون منقولاً في اللفظ مهجوراً
في المعنى لا مشتركاً وأجيب بأنه لا يكفي في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لا بد من كون المعنى الأول مهجوراً
وفيه أنه لا بد في الاشتراك من عدم ترتيب الوضعين والوضع لعلاقة تنصيه فالجواب أنه لم يرد أن الوضع للعلاقة
كما يشعر به العبارة بل أن الاعتداد باللفظ ووضع اللفظ له وتسميته لدلالة على الكلام النفسي (قوله وذهب
بعض المحققين) في شرح المواقف * اعلم أن للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار
إليه في الخطبة ومحصلها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير والشيخ
الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب ٣٠٣ أن المراد منه مدلول اللفظ

وحدوده وهو
القديم عنده وأما
الشارات فأن تسمى
كلاماً مجازاً لدلائلها
على ما هو كلام
حقيقي حتى صرحوا
بأن الالفاظ حادثة
على مذهبه أيضاً
لكنها ليست
كلامه حقيقة
وهذا الذي فهموه
من كلام الشيخ
له لوازم كثيرة فاسدة
كعدم اكتمال
أنكر كلامية
ما بين دفتي

وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه أنه غير موضوع لتنظيم المؤلف بل
معناه أن الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به
وضعه لذلك

(قوله أعماهو باعتبار دلالة) قيل اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولاً لا مشتركاً ويكون
أيضاً مجازاً في المنقول عنه وهو باطل

موسى عليه السلام بالكليم أنه لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو
المتأدخض به ولا يخفى أن هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فإن معنى قوله فسمع
موسى صوتاً لا على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب
واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا أو من جميع الجهات
وكلاهما خرق للعادة وإنما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لأن من جوز سماعه
كالشيخ الاشعري والامام الغزالي فهو يقول خص به لأنه سمع كلامه الأزل بلا
حرف ولا صوت كما يرى ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعاقب الرؤية
والسمع بكل موجود حتى الذات والصفات (قوله قيل اعتبار العلاقة الخ) يعني أن قوله
باعتبار دلالة عليه يدل على أن إطلاق كلام الله تعالى على اللفظ لعلاقة دلالة عليه

المصاحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتجدي بكلام
الله الحقيقي وكعدم كون المقرء والمخفوظ كلام الله تعالى حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ
والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقرء باللسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة
والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال أن الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب أعماهو في اللفظ
بسبب عدم مساعدة الآلة فاللفظ حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث
الملفوظ جمعاً بين الأدلة وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يعرف
حقيقته ثم كلامه وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الأقدام ولا شبهة

الله تعالى ان كان اسما
لذلك الشخص
الغائب بذاته تعالى يلزم
أيضا أن لا يكون
المثروء والمحموظ
كلامه تعالى بل مثله
وان كان اسما للنوع
الغائب يلزم أن يكون
كلام الله في الشخص
الغائب به مجازا و يصح
أن يوصف بالحدوث
لحدوثه في ضمن
أكثر الافراد وانه
اذ لم يكن اللفظ مترتب
الاجزاء في نفسه
كيف يفرق بين ملح
ولحم في نفسه ومنها
ما يمكن أن يقال انه
على هذا التحقيق
أيضا يلزم أن لا يكون
التجدي مع كلام الله
تعالى لان مدار
البلاغة على أمور
تقتضي ترتيب الاجزاء
من التقديم والتأخير
ويمكن دفع الجميع
بان اختيار هذا
التحقيق لانه أقرب
الى الاحكام الظاهرية
لانه لا يتجه عليه
شيء ولا شبهة في

انما هو باعتبار دلالة على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وذهب بعض
المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ
حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر
الصفات ومرادهم ان القرآن

وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه

واعتماد العلاقة يشعر بكونه منقول لا مشترك كالان المشترك هو الذي يكون معناه متعددا
ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي
القديم واللفظي الحادث ويلزم أيضا أن يكون استعمال الكلام مجازا في المنقول عنه
أعني الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز
في المنقول عنه بالنسبة الى الواضع الثاني الذي هو الناقل على ما بين في محله وهذا باطل
لانه لو كان مجازا في النفسي لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى
وهو محال عندكم (قوله وجوابه الخ) يعني ان النقل المعتبر في المنقول هو هجر المعنى
الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي أن يكون المعنى الاول
مهجورا فانه يجوز أن يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم
النقل والهجر كالا مكان الا مكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق
الكلام على النفسي شائع فيما بينهم فيكون مشتركا لا منقول ولا انما قلنا النقل المعتبر في
المنقول لان في المجاز أيضا نقل لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الجلي يرد
عليه اننا لا نسلم ان المهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حقه الشارح في التهذيب هو
اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل مشترك
والا فان اشتهر في الثاني فنقول ينسب الى الناقل والاختصاصية ويجاز اتهم كلامه أقول
المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول مهجورا على ما فسر
شارحه به كيف ولو كان مطابق الاشتهار كافي في النقل لزم أن يكون اللفظ الذي اشتهر
في المعنى المجازي منقول لا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما
نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى
الاول فيقول والاف في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وأيضا في شرح الطالع وان كان
معنى اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل أولا فان تخلل فاما أن يكون ذلك لمناسبة فان
هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعا أو عرفيا أو اصطلاحيا على اختلاف الناقليين وان

كونه أقرب مع هذه الامور المتوجهة ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي
على مذهب الحنابلة واخراج قولهم عن حفيظ عن الحسن الى ذروة المثانة

وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضى تاخر الوضع حتى يكون منقولا

لم يجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثانى مجازا وكتب القوم مملوءة من هذا البيان لا حاجة الى النقل والاثبات قال ونوسلم فنقول هذا لا ينافى الا كونه منقولا وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا فى المعنى الاول يلزم المحال أيضا كما تقرر فى السؤال ولا خفاء فى أن المجر عن المعنى الاصلى غير معتبر فى المجاز بل عدم المجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع فى قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع فى المعنى الثانى واعتبار الوضع فى كونه مجازا ان لا وضع فى المجاز لا نقول بتحقيق نوع وضع للمعنى الثانى بواسطة ملاحظة المناسبة بينهما وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينفى كونه مجازا بالنسبة الى المعنى الثانى وحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المنسدة انتهى أقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح منسوع اذ معنى قولهم ووضعه لذلك باعتبار دلالة ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ له علاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصى لكون كل من الموضوع والموضوع له معينا وهو غير متحقق فى المجاز واللام يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعى بمعنى ان الواضع وضع مثلا به مجوزا طلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على المتروك اذ اوجد الفرائض يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعانى والاصول قال الفاضل المحشى والحق ان اعتبار العلاقة يقتضى كونه منقولا لا مشتركا على ماهو المشهور قال فى التلويح لم تذكر الا طالع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبر والا مر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فعملوا الاول منقولا والثانى مر مجازا فلزم فى المرتجل عدم العلاقة وفى المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه أقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا افتراء محض ليس فى الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما انفك من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر فى المنقول وعدم وجودها معتبر فى المرتجل وأما ان وجودها يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا فى النقل لزم أن يكون اللفظ المستعمل فى المعنى المجازى منقولا ليحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل فى هذا المقام فانه قد خبط فيه أولوا الافهام (قوله وقد يجاب بان اعتبار العلاقة الخ) أى قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تاخر الوضع الثانى معتبر فى المنقول على ماهو مقتضى النقل وبمجرد اعتبار العلاقة لا يقتضى أن يكون الوضع الثانى متأخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ

اسم اللفظ والمعنى شامل لهما وهو قد يسمي لا كما زعمت الحنابلة من قدم الظن المؤلف
المرتب الاجزاء فانه يسمي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن لللفظ بالبين من اسم الله الا بعد
اللفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ الدائم بالنفس

وفيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين مشكل لا ضرورة في الزامه (قوله اسم
اللفظ والمعنى شامل لهما وهو قد يسمي) ويرد عليه أن كلام الله ان كان اسم ذلك الشخص
القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ماقرا أنه كلام الله تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بان
ما يقرؤه كل واحد منها هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بل ان جبريل وان كان
اسم النوع القائم به يلزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخصين بخصوصه مجازا فيصح
فيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عامما يلزم أن
يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضا حقيقة

الكلام محذور في اللفظ الجواز أن يعتبر اوضاع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما
مع اللفظ واحد فيكون مشتركا لهما تسمية كما لا يخفى (قوله فيه ان اثبات
عدم ترتيب الوضع الخ) يعني في الجواب المذکور نظر لان المعترض لم
كان ما لمع الشبوت الاشتراك الذي ادعاه المذبح بقوله ان كلام الله اسم
مشارك الخ كان الجيب بقوله وقد جاب مثبت للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتيب
الوضعين وان الوضع الثاني غير متاخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه
خرط التبادول لا ضرورة في الزامه لوجود الجواب الذي لا تكف فيه وبما حررنا
فك انه دفع ما قال القاضى الخشي ان الجيب مانع له عدم تحقق الاشتراك في كفاية الجواز
ولا حاجة الى التزام اثباته نامل (قوله يرد عليه ان كلام الخ) يعني ان أراد بقوله اسم اللفظ
والمعنى أنه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ماقرا أنه بل ما أنزل على
النبي عليه السلام كالأماضر وردة ليس ذلك الشخص فان الاعراض تشخص
بتشخص الخلق وأنه باطل للقطع بان ما يقرؤه هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام
المتحدى به يا قصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى وان أراد به أنه اسم للنوع
القائم بذاته أعني اللفظ المخصوص بقطع الخبر عن خصوصية الخلق يلزم أن يكون
اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وشخصيته مجازا لكونه
استعمال اللفظ في غير ما وضع له ان لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح أن
كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح أن يقال زيد ليس بأسد وهو ظاهر
البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومته
وكونه فردا من أفراد حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في شرح التلخيص

ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالتقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا هو معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن تغفل انظافاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض

ولا يخلص الا بان يجعل مشتركاً بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله ليس مرتب الاجزاء في نفسه)

وفيه بحث لانه ان أراد بصفة النفي نفي صدق النوع عليه فلزم منه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فرد وان اراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعاً بازانة بخصوصه فاللازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن وحدوث محال - أيضاً مع انه لا يقول بحدوثه اصلاً بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة المعارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له حادثاً ضرورة ان الاقفاظ القائمة باذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب أو بدونه نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل المحشي من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افراداً متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال أصلاً على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افراداً لله بل المعاني التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام (قوله ولا يخلص الا بان يجعل اطلع) أي لا يخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركاً بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع حينئذ لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً ولا يكون كلامه تعالى متصف بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى أزلاً وأبداً وانما الحادث الجزئيات المشخصة بشخصات الخال الحادثة نقل عنه بل لا يخلص عنه الا بان يجعل مشتركاً بين ذلك النوع والفردين الخاصين واللازم أن يكون

ولا من الاشكال المرتبة الذاتية ونحن لا نتمتع من قيام الكلام بنفس الحافظ
الا كون صور الحروف مخزونة مرتبة في خياله بحيث اذا انتفت اليها كان كلاما
مؤلفا من الفاظ تخيلة أو نقوش مرتبة واذا انتظم كان كلاما مسموعا (والتكوين)
وهو المعنى الذي يعبر عنه بالعمل والخلق والتخليق والابحاد والاحداث والاختراع

يشكل الفرق حيث بين قيام كل واحد منهما بالفرق الا بترتيب الاجزاء

النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس
كذلك كما عرفت وفيه انه ينبغي لزوم أن يكون اطلاق الكلام على
ما يقرؤه كل واحد من مخصوصه مجازا فيصح تقيده عند ذلك باطل بالاجماع وأيضا يلزم
أن يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي عليه
السلام قال بعض الفضلاء فالخاص اختيار الشق الاول وما يقرؤه كل واحد منّا كان
بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان يغاير باعتبار تعلق قراءته فيه تأمل (قوله
بشكل الفرق بقيام الخ) وكذلك يلزم أن لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى ضرورة
ان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير وأجيب بان
غرضه ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف
عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا
الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المرتبة وضعيا وان كان مستحيلا في حقا بطرق
جري العادة لعدم مساعدة الآلات لكونه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها
مجمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ
القول بالترتيب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور
في الجسمانيات دون المجردات والالزام انقسامها ألا يرى ان الصورة القائمة بنفس
الناطقة ليس فيها ترتيب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتهاء الترتيب الزماني والوضعي
لا يستلزم انتهاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتيب وتاليف
يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لا يتنافى وجوده في نفس الامر أقول برده على الجوابين
انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام وما يقرؤه كل واحد
منّا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب
الوضعي أو الترتيب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتيب هنا سوى الترتيب
الزماني وقيل في الجواب ان ذلك المذهب اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه
أن كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتمايز

(قوله ولا من
الاشكال المرتبة
الذاتية عليه) لا يحصل
التركيب التام من
الاشكال بل المركب
من الاشكال الخطأ
وليس قيام صورة
الحروف بنفس
الحافظ بحيث اذا
انتفت اليها كان
كلاما مؤلفا من نقوش
مرتبة قياما للكلام
بنفس الحافظ
(قوله والاختراع

ونحو ذلك) من الابداع والصنع بل الترزيق والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكم فانهما بلا مدة فهم ما غير مسبوقين بالعدم وللابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة ايضا فهو يخص المجردات ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادي وغير زماني صار اعنده مساو بين للاحداث والتفسير باخراج المعدوم من عدم الى الوجود معنى على ارادة مبدأ الاخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري (قوله لا طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له) ليس قوله مكون له خبرا بعد خبر لعدم الفائدة فهو توكيد باللفظ المرادف ٣٠٩ لكنه لم يثبت في اللفظ في غير

الضمائر وفي بعض النسخ فيكون فهو استدلال من أحد المترادفين على الآخر وفساده غير خفي على ذكي واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورد خالق كل شيء وأما انه خالق لواحد أو لغير أفعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل في نفسه متفرد فلا يوفق عليه بل ليس فيه

ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من عدم الى الوجود (صفة الله تعالى) لا طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون ماخذ الاشتقاق وصفه قائما به (أزلية) لوجوه الأول أنه يمنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر الثاني أنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق

(قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد بمبدؤها (قوله يمنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يرد عليه أنه يجوز أن يقوم بالغير كما ذهب اليه أبو الهذيل فان رده بما سيجيء اتحاد الدليلان

بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكرنا قول فيه بحث ادلا اشعار في عبارته بان كلامه صفة حقيقة بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقة بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور رخصته (قوله لم يرد به الخ) أي لم يرد باخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج ادلا معنى لكونه صفة أزلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا للثة حدوث المخرج بل أراد الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الابداع والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والامانة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدؤها (قوله يرد عليه أنه يجوز الخ) يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا يلزم أن يكون المصانع محلا للحوادث انما

العقل بل الوهم البارز في معرض العقل وعليك بالفرق بين اطلاق العقل والنقل وبين اطلاق العقل والنقل فلا يوقعك الالباس في مضيق التردد في اطلاق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف في انه خالق لجميع العالم ينافي ذلك الاطلاق وقوله لا طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم ظاهر في الاطلاق على صحة هذه الدعوى والدعوى أنه من قام به الخلق لانه يطلق عليه خالق العالم فلا وجه لقوله وامتناع الخ على انه لا معنى لشهادة العقل على صحة الاطلاق بل هو أمر منقول من اللغة (قوله الأول انه يمنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر) من أنه لو قام الحادث بالتقديم لزم قدم الحادث أو حدوث التقديم ولزم الحوادث بذاته تعالى ان لم تكن صفة التكوين أزلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينهما وبين الوجه الرابع الا بانه أبطل قيامها بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبداهة (قوله

فلو لم يكن في الازل خالف الزم الكذب أو العدول الخ) لزوم الكذب يدفع بما سبق ان الخيار في الازل لا يتصف بشيء من الازمنة فلا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى وارادة الخالق فيما يستقبل انما تكون مجازا على منذهب من يجعل اسم الخالق مجازا في المستقبل لكنه مرجح كما يعلم في محله نعم لو تمكك بأنه وصف ذاته في كلامه الازلي بأنه خلق لم يخالف ويتجه على قوله من غير تعذر الحقيقة ان الخلق لا يتوقف على تعذرها بل يكفي رجحانه اذ من القرائن كونه مقصودا أظهر وعدم نادية المجاز في اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية اليه اذا اصل وحدة القديم ٣١٠ فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة ومنه ان يجب أن يلبه عليه ان أريسة

الخالق انما يدفع الكذب ان تكون صفة موجودة ويكون متعلقا بحدوثه فلا يلزم من قيامها بذاته وجود الخلق في الازل لأنه فرع التعلق فلا يلزم كذب الموصف بناء على عدم الخلق لان صدق الموصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما منفصلا فانه لا يتحقق بدون تحقق الخلق فيظهر عليك ان بناء هذا الدليل أيضا على كون التكوين صفة موجودة اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار إضافة الخالق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة لا سيما التي تتحقق بدون الخلق دون الاضافة فانها لا تتصور بدونه فمن قال الحكم بناءا لادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثاني أو تغليب فهو مغلوب الوهم وفي استلزام جواز إطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز إطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة فيقال لسا العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد على انه لو حقق القادر على السواد كن معناه القادر على خلقه فهو يستحق به هذا اسما من خلق السواد لا من السواد وأما ما أورد عليه من ان لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الإيهام والاذن وعدم الجواز العقلي

الجواب انه مردود بان صفة الشيء لا تقوم بغيره وتظهر بطلانه بتعرض له (قوله لجواز إطلاق كل ما يقدر هو عليه) يرد عليه أن لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الإيهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه (قوله فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل)

يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز أن يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفعه بما سيحجى في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين انحد الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظاهر البطلان (قوله وجوابه الخ) حاصله ان اتم هذا الدليل والدفع المنع المذكور مبنى على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فان لم يلتمس فيه الى هذه المقدمة فاندفع المنع المذكور ولم يتجدد الدليلان (قوله يرد عليه الخ) حاصله ان أراد بالجواز الجواز الشرعي فلما لازمة ممنوعة لان

بين الخالق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة لا سيما التي تتحقق بدون الخلق دون الاضافة فانها لا تتصور بدونه فمن قال الحكم بناءا لادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثاني أو تغليب فهو مغلوب الوهم وفي استلزام جواز إطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز إطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة فيقال لسا العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد على انه لو حقق القادر على السواد كن معناه القادر على خلقه فهو يستحق به هذا اسما من خلق السواد لا من السواد وأما ما أورد عليه من ان لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الإيهام والاذن وعدم الجواز العقلي

ممنوع يمكن دفعه بأنه

أريد أنه يلزم جواز

إطلاق الأعراض

في الجملة أعني على

مذهب من لا يقول

بالوقوف مع أن

الإطلاق باطل عند

الكل (قوله من أن

تكوين كل جسم

قائم به) دون تكوين

العرض فإنه لا يقوم

بالعرض لا متناع

قيام العرض

بالعرض بل تكوين

العرض أيضا قائم

بالجسم فالواضح أن

يقال تكوين كل

جسم وأعراضه قائم

به ولا يخفى أنه على هذا

أيضا لا يكون من

صناته تعالى تكوين

ولا تزيد الصفات

على السبعة وكما يلزم

كون كل جسم خالقا

ومكونا لنفسه يلزم

تقدم الجسم على

التكوين إذ للتكوين

الموجود لا يقوم

بالعدوم فلا يحتاج

الحادث في وجوده

إلى التكوين

من أن تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا أو مكونا لنفسه ولا خفاء في

متحالة

رد عليه منع مشهور بجواز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد أشرنا
إلى ماله وعاليه ويمكن أن يقال نفس التكوين المتصنف به الباري تعالى أزل لا يتعلق
وجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده

أن الجواز الشرعي موقوف على عدم إسهام مالا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة
بالتأضي وعلى أذن الشارع كما هو رأي الأصحاب وكلاهما منتهودان في مشتقات
لأعراض المقدورة على أن أراء الجواز العنلي فاللازمة مسلمة لكن بطلان
اللازم ممنوع لا بدلائمه من دليل ويمكن الجواب بأن المراد الجواز بحسب الناحية على
ما ذكره المحشي فيما سبق ولا شك أنه لا يصح إطلاق الاسود لنعته على القادر على السواد
فإنه لا يقال للرجل الذي يقدر على صبغ السواد والخمرة أنه أسود وأحمر مع أنه يصدق
عليه أنه قادر عليهما (قوله يرد عليه منع مشهور بالخ) يعني أنا لا نسلم أنه لو كان التكوين
حادا لكان اما مكونا بتكوين آخر أو بدون التكوين لم لا يجوز أن يكون مكونا
بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا
تكوين ويرد عليه أنه لا معنى لتكون تكوين التكوين عينه إذ لا معنى لتكون التأثير
عين الاثر واجيب بأن المراد يكون تكوين التكوين عينه أنه ليس في الخارج إلا
المكون أو التكوين وأما تكوينه فامر بعينه العقل وليس له تحقق في الخارج ممتاز
عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج إلى تكوين آخر لا بمعنى أن تكوين التكوين
نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد أشرنا إلى
ماله وما عليه أي وقد أشرنا إلى ما ينتفع وما يضرد (قوله ويمكن أن يقال نفس التكوين
الخ) يعني لا نسلم أنه لو كان التكوين حادا لا يحتاج إلى تكوين آخر أو حدث بغير
التكوين لم لا يجوز أن يكون نفس التكوين من حيث انصاف الباري تعالى به وقيامه
به تعالى متعلقا أولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر الحوادث ولا استحالة في سبق ذات
الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سببا ذاتيا وان كان مقارنا له في الزمان فإن
وجود الصفات والأعراض إنما هو لقيامها بمحالتها على ما قالوا من أن الحبل مقوم لها وان
وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يستنع الانتقال عنها فيكون الصفات
من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنة له في الزمان

ومبنى هذه الادلة على أن التكوين صفة حقيقية كالمعلم والقدرة والحقيقة من المتكلمين
على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل
شيء ومعه وبعده ومذكور بالسنن ومعبودا لنا ويميتنا ويحيينا ونحو ذلك

فاحفظه فإنه ينفعك في مواضع شتى (قوله ومبنى هذه الادلة) كأنه أراد ما عدا الدليل
الثاني أو بنى الأمر على التغليب

فيجوز أن يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه
متقدما عليه بالذات مقارنا له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشى المدقق فيه
أنه إذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فإن كان الوجود مكونا
يكون الوجود هو نفس التكوين أيضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق
بنفس التكوين أن كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وأيضاً لو كان وجود
التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وذاتيا لقيامه بذات
البارى تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك أنه كلام منشؤه قلة التدبر وسوء الفهم فإن
اللازم هو أن يكون التكوين قائما بذات البارى تعالى بحسب الذات متقدما على
وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لأن المتقدم هو نفس التكوين
والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه
بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته ولا تسد باب
اثبات الصانع تأمل فإنه كلام لا شبهة فيه نعم يدعيه أنه إنما يتم لو تم ان قيام الاعراض
متقدم على وجودها بالذات وعلة ذلك لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف
وقال أنه ليس بشيء إذ يصح أن يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وللتناضل المحشى
يبحث بالترديد يظهر جوابه مما قررناه لك باختصار الشق الثاني بأدنى تأمل فلا نصرح
به مخافة الاطباب فإن قيل إذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قدما لا مستباح قيام
الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر شيئا قلت هذا رجوع الى الدليل الأول ولا شك في
تمامية الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الله
المالك العلام (قوله فاحفظه فإنه ينفعك في مواضع شتى) مثل الدليل الذي أورد في
قدم الارادة والقدرة بانهما لو وجدتا فاما بإرادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل أو بدونهما
فيلزم الإيجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تأمل (قوله كأنه أراد ما عدا الخ)
يعنى أراد بالأدلة الادلة الثلاثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على
الحقيقة أو أراد الجميع وبنى الأمر على تغليب الأكثر على الأقل فيكون

والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق) فان قلت فعاد الكلام في تسميته في الازل خالفا فلم يثبت له الخلق
بما جاز من غير تعذر الحقيقة قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة متعذرة
بالعدول الى المجاز وهذا علم ان مبنى الدليل الثاني ايضا على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة متعذر
فة فبطل ما قيل كانه ايراد له ومبنى هذه الادلة ما عدى الدليل الثاني او مبنى الامر على التغليب هذا وكما ان
لادلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى ايضا ٣١٣ عليه مبنى كون الامانة تكوينا

ومبدؤا رادة وقدره
على ان الموت صفة
وجودية ضد الحياة
على ما في المواقف من

لأصل في الازل هو مبدأ التخليق والترزق والامانة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على
انه أي التكوين صفة أخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى
بود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة بخصوص أحد الجانبين

انه قيل الموت كنية
وجودية تخلقها التدف
التي فهي ضد الحياة

له ولا دليل على كونه صفة أخرى) ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى

بقوله تعالى خلق الموت

كلام على المجاز أما ابتداء ما سدرى الثاني فلا نه لو لم يكن صفة حقيقية
أمرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام التجدد وهو
لذلك كونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل ولا استغناء الحوادث عن

والحياة والخلق

كوبن لان الزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا وأما عدم
ناء الدليل الثاني فان مبادئ زوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص

لا يتصور الاقباله

ونه حادثا بل بعم الحادث والتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان
ليس الثاني ايضا مبنى على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات انجبه أن يقال

وجود والجواب

يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم ما قدم المكونات أو
في الاضافة بدون أحد المتضامين وكلا الأمرين محال (قوله ويخطر بالبال ان

ان الخلق التقدير دون

كوبن هو المعنى الذي الخ) يعني يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا
بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط

الامجاد وأما لو كان

وسطه بالمفعول بحيث يصح أن يقال ان هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك ان هذا المعنى
يحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلاً انما نجد في الضارب حين تصوره

الموت عدم الحياة فهو

بأنه كونه ضارباً بمعنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح
و به يرتبط بالمفعول

انما يتحقق لعدم ارادة

لم يوجد بعد هذا المعنى بعم الموجب أيضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة
فلا يكون صفة أخرى وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين وهلم جرا ونحن نقول

الحياة قيل والذي

نه يثبت في الواجب صفة سمع وبصر ينبغي أن يثبت التكوين فانه صفة لا بد لنا بعد القدرة على الضرب و ارادته
اعمال آلات بها يتحقق الضرب ودونه الى منزله عن الآلة لكنه يناسب أن يكون له صفة ينوط بها الاثر

يخطر بالبال ان

بمقام الجوارح في غيره كما ان له صفة سمع تقوم مقام السامعة في غيره هذا وقوله ولا دليل على كونه صفة أخرى
في القدرة والارادة فيبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرها وليس كذلك اذ لا بد من العلم أيضا

الذي نجد في الفاعل

و به يمتاز عن غيره

و به يرتبط بالمفعول

مجدد في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يتم
الموجب أيضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف
لا يكون صفة اخرى

أن يقال ان الضرب أثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب
الذي هو أثره وهو مغاير للقدرة والارادة أيضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل
الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق
القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته
الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدمات علمها بالذات فكيف
لا يكون صفة مغايرة لها وما ذكرناه اندفع ما قال المحشي المصدق من أن في هذا الكلام
اعترافا بأن صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لاسيما في القدرة والارادة بل
في العلم أيضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك
بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما
اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب
بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه أيضا فيحتاج
الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل أو يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى
قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما
مر في الحاشية السابقة فتأمل نقل عنه وامانه موجود أم لا فهو بحث آخر على ان طريق
وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود أيضا انتهى كلامه يعني ان
المنصود منها هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات وامانه موجود أو أنه أمر اعتباري
يعتبر العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج أمر زائد عليه فهو بحث
آخر على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزايداتها من انه تعالى علم وقادر
ومريد ولا معنى له الا من انصف بالعلم والقدرة والارادة أوصل ذلك ان طريق بعينه
الى اثبات وجود التكوين وزايدته على الذات بان يقال انه تعالى خالق كل شيء ولا
معنى للخالق الا من انصف بالخلق فلا بد أن يكون أمرا موجودا زائدا على ذاته تعالى
كسائر الصفات وما ذكرناه اندفع ما قيل ان مابه الامتياز والارتباط نفس الذات
وعلى تقدير تسليم كونه أمرا زائدا على الذات سوى القدرة والارادة يجوز أن يكون
أمر اعتباري لا ودعوى وجوب كون مابه الامتياز والارتباط أمر خارجي غير مسموع
ما يفهم عليه برهان وشهادة الوجدان في امثال هذا المباحث غير معقول ووجه الاندفاع

(قوله ولم استدلل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب) يعني
ان التكوين يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود المضروب متقدم على
وجود الضرب بخلاف المكون فإنه متأخر عن التكوين فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع
المضروب لاستغنى في وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم
التكوين اما قدم المكونات أو حدوث المكون القديم والاشارة الى الجواب بقوله وهو أى التكوين هو التكوين
للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده باعتبار انه يفيد أن التكوين القديم هو التكوين
المتعلق بالعالم ولكل جزء من أجزائه فيناد بالاضافة لتعلق تلك ٣١٥ الصفة الواحدة بأشياء متعددة في

أوقات متفاوتة فيعلم
ان المتعلق بالزمان هو
المتعلق دون نفس
التكوين والحدوث
صفة التعلقات ولعدم
وضوح عبارته فيها
قصده قال أشار الى
الجواب اشارة الى
الخفاء ولا يخفى ان
تكوينه للعالم ليس

ولما استدلل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب
بدون المضروب فهو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال أشار الى الجواب بقوله
(وهو) أى التكوين (تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الازل
بل لوقت وجوده على حسب عامه وإرادته) فالتكوين باق أزلا وأبدا والمكون
حادث بحدوث التعلق كفا في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من
قدمها قدم تعلقاتها كون تعلقاتها حادثا وهذا المحقق ما يقال أن وجود العالم ان لم يتعلق
بذات الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء محقق الحوادث عن
الموجود وهو محال وان تعلق قاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق بوجوده به فيلزم قدم العالم
وهو باطل أولا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به

(قوله والمكون حادث بحدوث التعلق) او المكون المتعلق الازل بوجوده في وقت
مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن

ظاهر لا ستره فيه (قوله أو المكون المتعلق الخ) يعني ان تكوينه لكل جزء من أجزاء
العالم قديم والمكون بفتح الواو حادث لكون التعلق الازل بوجوده في وقت
مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا متعلقا بالتكوين بوجوده
زيد في الازل في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون
حادثا وان كان التكوين متعلقا به في الازل (قوله وهذا هو الانسب بالمتن) لا يظهر

تكوينه للعالم اشارة الى انه لا يكثر في التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته
والا لاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهلم جرا والى انه متعلق بكل جزء من أجزاء العالم لا كما تقول الفلاسفة
من تعلقه بالعقل الاول فقط واستناد باقي المعكنات الى العقول والظاهر من الكل انه دفع لما يورد من أن تكوين
الشيء ان كان في حال عدم لزوم اجتماع الوجود والعدم وان كان في حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتى دفع
بان تكوينه حال حدوثه ثابت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما أشار
اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى
العالم وأجزائه وتقييد الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي تعلق به التكوين مع

قدم التعاق فلا يظهر ما قيل الا نسب بالمتن ان التعاق قديم كالتكوين والمكون حادث بان تتعلق في الازل بالتكوين
بوجود الحادث في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين وكون هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على ان ملخصه
ليس الامنع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسند انه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المراتبات
والمقدورات واما جعل العلم ٣١٦ بسند ذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء

في الازل الا ان يراد

تعلق العلم بالشيء بعد
الوجود فان للعلم تعلقا
آخر به بعده سوى
التعاق الازلي به (قوله

وما يقال) قيل أي

في جواب استدلال

الثانين بحديث

التكوين وحاصله

منع الملازمة في قوله

فلو كان قديما لزم

قدم المكونات وقد

يسوّم انه اعتراض

على قوله والتعاق اما

ان يستلزم استحصاله

ان الترتيب قبيح اذ

التعاق يستلزم

الحديث ولا يخفى

ان الامر فيه من

عسلى انه لو جعل

الجواب الزاميا

لخرج الترتيب عن

القيح والحق انه منع

لاستلزام التكوين

قدم المكون لان

وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذا القديم مالا يتعلق
وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به فففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث
بالذات على ما يقول به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالخاتمة ما يكون لوجود بداية
أي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه وبمجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث
هذا المعنى لجواز أن يكون محتاجا الى الغير صادر عنه دائما يدوامه كما ذهب اليه

(قوله وما يقال) أي في جواب استدلال الثانين بحديث التكوين وحاصله منع الملازمة
في قوله ولو كان قديما لزم قدم المكونات

وجه الانسية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المصنف هو توكونه الذي يتعلق بالعالم
وكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فينبغي ان يكون اشارة الى ان تعلقه بالحادث على
حسب تجدد الاوقات ويحتمل ان يكون معناه هو توكونه الذي يتعلق في الازل
بوجود العالم وكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فينبغي ان يكون تعلقه قديمة
ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظاهر على
الاحتمال الاول ان يقول هو توكونه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فعدم
تعرضه للتعلق وتعرضه الوقت يرجح الاحتمال الثاني (قوله وحاصله منع الملازمة الخ)
أي لا نسلم انه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات
بالتكوين قول بحدوثها اذا القديم مالا يتعلق وجوده بالحدوث شيء آخر وما
قاله القاضي الخميني من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة
متأخرة عن المكون عند الثانين بحدوث التكوين كما أن الضرب متأخر
عن المضروب ولو كان التكوين قديما لزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم
المتنسبين كما أن قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتأخر
التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب الثانين بكون
التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت

تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما او حادثا والجواب
المشار اليه بقوله وفيه نظر تصح بر معنى القديم والحادث على وجه يتدفع به المنع ويتضح الملازمة وفيه نظر آخر وهو
ان النع لا يضر لانه يكفي في حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث والظاهر ان المراد انما
يقال في بيان بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكون من ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وحينئذ لا نظر

الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كما يقولون مثلاً نعم إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق

وقد يتوهم أنه اعتراض على قوله وإن تعلق فاما أن يستلزم الخ وحاصله أن الترديد قبيح إذا تعلق يستلزم الحدوث وليس بشيء شيعي نظائر توسيع الدائرة ألا يرى أنه ردد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات و بين عدمه على أنه يجوز أن يكون الجواب الزامياً

وجوده ولا شك أن ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخط وقع من تشبيههم للتكوين بالضرب وهو ليس إلا في مجرد كونه من قبيل الإضافات لا في كونه متأخر عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الأفاضل في حل قوله ولما استدلل القائلون بحدوث الخ (قوله وقد يتوهم الخ) يعني قد يتوهم أن قوله وما يقال ليس جواً عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على قوله أن تعلق فاما أن يستلزم الخ وحاصله أن ترديد التعلق بين استلزامه التقدم أو الحدوث قبيح غير محتمل لأن تعلق وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الأول إلى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة إذا لمعنى للحدوث إلا الاحتياج إلى الغير في الوجود (قوله وليس بشيء الخ) يعني ما يتوهم في توجيهه ما يقال ليس بشيء لأن أمثال هذا الترديد شائعة كثيرة الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة وإحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للاخصم مجال للكلام ألا يرى أنه قد ردد المراد وجود العالم بين التعلق بذاته أو بصفة من صفاته و بين عدم التعلق مع أن عدم التعلق مما لا معنى له إذ لا يمكن ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعارض أيضاً صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تأمل (قوله على أنه يجوز أن يكون الجواب الخ) يعني يجوز أن يكون الجواب الزامياً لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنياً على ما هو مسلم عنده وأن كان فاسداً في نفس الأمر فإن الخصم القائل بحدوث التكوين يقول أن الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديماً حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها إلى التكوين قال المناضل المحشي في توجيهه المألوذة أي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جواباً للزامياً على القائلين بحدوث التكوين فلا يلزم أن يكون الترديد قبيحاً فإن للمجيب حينئذ أن يذهب إلى جميع الاحتمالات العقلية الباطنة حتى يحصل الإلزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه إذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشيء

الأماذ كره الشارح
(قوله نعم إذا أثبتنا
صدور العالم) يشعر
بأنه يتم منع استلزام
قدم التكوين قدم
المكون لو بسبب
صدور العالم من
الصانع بالاختيار
كذلك وفيه بحث
لأن عدم تصور
التكوين بدون
المكون يوجب كون
المكون قديماً
لقدم التكوين سواء
كان الصانع مختاراً أو
موجباً

(قوله ومن ههنا يقال) أي من اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل أي من أن المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبأنه قد
خلافه وفيه نظر لأن مجرد أن ٣١٨ الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب إضافة التكوين إلى كل

جزء من العالم رد قدم
شيء من أجزائه ما لم
يثبت أن إضافة
التكوين يوجب
الحادث بمعنى
ثبوت البداية للوجود
وأنما ثبت هذا
بثبوت أن الصانع
مختار لا يقال
الرد يخص
بتخصيص تكوين
كل جزء بوقت
سواء ثبت الاختيار
كذلك أولا لا
يقول فليكن وقت
وجود البعض الأزل
(قوله والخاصل)
أي حاصل الجواب
عن الاستدلال
وأراد بالصفة
الإضافية ما لا تنفك
عن الإضافة
والافكون الضرب
نفس الإضافة
منسوخ وأراد بكون
التكوين صفة
حقيقية ألا
يستلزم الإضافة
وذلك لأن الضرب
اسم لما قام بالفعل على

وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه ومن ههنا يقال التخصيص على كل جزء من
أجزاء العالم إشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء كالميلولي والافهم أنما
يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونها بالغير والخاصل أما
لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المسكون وأن وزانه معه كوزان الضرب
مع المضروب فإن الضرب صفة إضافية لا يتصور بدون المضافين أعني المضارب
والمضروب والتكوين صفة حقيقية على مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من
العدم إلى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول
بتحققها بدون المسكون مكابرة وإنكاراً للضروري فلا يندفع ما قيل من أن الضرب
عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمتعول ووصول الأتم إليه من وجود الفعل معه
أذ لو تأخر لا لعدم وهو بخلاف فعل الباري فإنه أزلي واجب الدوام بمعنى إلى وقت
وجود

(قوله ومن ههنا) أي ومن أجل أن المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبأنه قد
خلافه

لشيء نظائره توسيع الدائرة فلا معنى للعلاوة (قوله ومن أجل أن المراد الخ) يعني
ومن أجل أن المراد بالحادث ما يكون مسبوقة بالعدم ومخرجاً من عدم إلى الوجود
وبأنه قد خلافه يقال أن التخصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى رد من زعم
قدم العالم ببعض أجزائه كالميلولي والصورة لأنه إذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون
معنى التكوين الذي هو نفس الإحداث الإخراج من عدم إلى الوجود فيكون رد
على من زعم أن بعض أجزائه غير مخرجة من عدم بخلاف ما إذا كان معناه المحتاج إلى
الغير في الوجود فإنه يكون معنى التكوين الاحتياج إلى الغير في الوجود فلا يحصل
الرد على ذلك الزاعم لأنه أيضاً يقول بالحديث بهذا المعنى وبما حذرنا لك أنه قد يقال
بعض الأفاضل أن مجرد الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب إضافة التكوين إلى
كل جزء من أجزاء العالم رد على من زعم قدم شيء من أجزائه ما لم يثبت أن إضافة
التكوين يوجب الحادث بمعنى ثبوت البداية للوجود وجه الاندفاع ظاهر ونفس
ذلك البعض قوله ومن ههنا بقوله أي من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى أنه يأتي
عنه قول الشارح فيما بعد ولا فهم أنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية الخ كما لا يخفى

ما خذنا مع الإضافة فلا ينفك عن الإضافة والتكوين اسم لما قام بالفعل على
النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الإضافة وما وقع في عبارة المشايخ هو تفسيره

بإخراج المعدوم من العدم (قوله وهو غير المكون عندنا) المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود الرد على من ينفي وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذات ويقول ليس في الخارج تكوين بل هو أمر عقلي ينبغي أن يقال وهو غير المكون اسم فاعل لأن من يثبت يثبت زائداً على المكون قائماً به لا زائداً على المكون اسم مفعول ولا يظهر أن المراد أنه غير المكون من حيث أنه مفعول يعني غير التكوين بل التسمية بالمفعول والمقصود به الرد على أبي الهذيل حيث جعله قائماً بالمكون اسم مفعول وحينئذ يثبت عليه بأن الفعل كالضرب مع المضروبو يثبت بأنه لو كان نفس المكون لزم أن يكون ٣١٩ إلى آخره والمراد بقوله عندنا

المفعول (وهو غير المكون عندنا)

(قوله وهو غير المكون عندنا) جعله بعضهم من تنمة الجواب وحمل الغير على المصطلح وقال وهو غير الصحة لا تشكك بينهما فلا يكون إضافة كالضرب والالما كان غير الامتناع انشكاً كما حينئذ عن المكون

على أولى الأقسام (قوله جعله بعضهم من تنمة الجواب الخ) يعني أن الشارح جعل قوله وهو غير المكون كلاماً مستقلاً يبين المسألة التي اختلف فيها المأثر يديعة والاشعرية حيث ذهب المأثر يديعة إلى أنه غير المكون والاشعرية إلى أنه عينه وحمل الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لأن الدلائل المقررة في إثبات هذا المطلب إنما ثبتت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تنمة جواب الشبهة التي أوردها الثالوثون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انشكاً كما في الوجود أو في الخبر وقال في تقرير الجواب أنه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لأن تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه يتصلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا الصحة لا تشكك بينهما من الجانبين لأن التكوين ثابت في الأزل بدون المكون ضرورة أن تعالىه بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحيز فلا يكون التكوين إضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات إضافة ولا أي وإن كان إضافة لم يكن غير الامتناع انشكاً كما حينئذ كونه إضافة عن المكون ضرورة أن النسبة

جمهـ ور الثائليـ
بالتكوين لا المتكلمين
فإن جمهـ ورهم لم يقولوا
به بل زعم أن لا يكون
تعالى خالقاً لمكوناً
واحد إلا أنه جمعاً
وجهم باعتبار جمهـ
اللزوم والأولى أن
يقول وهذا يوجب
عدم كونه خالقاً للعالم
مخلوقاً يظهر تقرير
قوله فلا يصح القول
بأنه خالق العالم
وكون التكوين عين
المكون إنما
يستلزم أن يكون
خالق السواد أسود
لأن التكوين
الذي هو عين

السواد قد قام به ويستلزم أيضاً كون خالق السواد سواداً وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لأن السواد الذي هو عين تكوينه وخالقه قد قام به وكون الوجود تنبيهاً على بداهة تغاير الفعل والمفعول ينافي كون أحد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة وأيضاً لم يجعل المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغي أن يقال وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضرورياً وتارة يلماذ كره أن كلمة على ليست صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء على أن الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري وبعد فيه بحث لأن بداهة كون الفعل مغايراً للمفعول لا يستلزم بداهة كون التكوين مغايراً للمكون لأن بداهة الثانون لا تستلزم بداهة القروع المندرجة تحته فيجب أن يحمل قوله أن الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري على أن

الحكم بتغير كل فعل بخصوصه ٣٢٠ ومفعوله ضروري وقوله في أمثال هذه المباحث الظاهر فيه هذا

المبحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون والظاهر في قوله بل يطلب الكلام بل يطلب الكلام منهم وكأنه راجع إلى من له في تغيير ولا يقتصر الواجب على أن يطلب الكلام العلماء الراسخين ثم سار صاحب على هذا النزاع إلى يجب أن يطلب الكلام كل شيء بل يطلب كل شيء لأن

لا تتحقق بدون المتسبين (قوله وليس بشيء الخ) أي ما جعله بعض الشراح ليس بشيء لأن صحة الافتكاف في التكوين غير مسلمة عند الخصم لأن التكوين عنده إضافة لا تتحقق بدون المكون وصحة الافتكاف في جانب المكون لا يثبت كونه صفة حتمية حتى لا يلزم من تقدمه تقدم المكونات لأنها موجودة حال كونه إضافة فإن المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال أن الجواب المذكور غير موقوف على أن تكون صحة الافتكاف في جانب التكوين مسلمة عند الخصم اتفاقا بحذونه لأن الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب النكتين قدم التكوين فيكتفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة أي لا يسلم أنه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لأن التكوين غير المكون عندنا صحة الافتكاف بينهم عندنا فلا يكون إضافة كما ضرب ولا شك أنه لا معنى حينئذ لأن يقال أنما تسلم صحة الافتكاف بينهم ما يدل على ما قبله تفسير المصنف قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لا تشوبها ريب على أنه لو كان صحة الجواب موقوفة على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوين للعالم والكل جزء من أجزائه لوقت وجوده أيضا لأن الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعاقب (قوله على أن عدم الغيرية لا يكفي الخ) منع للملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله والامساك غيرا يعني أن لا يسلم أنه لو كان إضافة لم يكن غيرا لأن كونه إضافة ثابتا يستلزم اللزوم وعدم الافتكاف من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية لأن لا يكفي اللزوم من جانب واحد فالعرض الجزئي مع الخلل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فإن اللزوم من جانب العرض والصفة متحقق مع انهما معا بران للمحل والذات ولا يخفى أن هذا المنع لا يضر إذ يكفي في الجواب أن يقال وهو غير صحة الافتكاف بينهم من الجانبين عندنا فلا يكون إضافة عندنا كما ضرب والامساك منع الفتكا كما حينئذ عن المكون من غير ذكر في الغيرية في البين (قوله والصفة المحدثة مع الذات) أراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شيء وبعده وخالفه وارتقا ومحبة ومية إلى غير ذلك من الإضافات فلا يرد ما قاله الخلل الجاهلي أن الصفات المحدثة مخالفة في العرض فذكر مستدركه قال في شرح المواضع

كان عندنا والمراعاة المتغيرة المشتمل بعضهم على بعض

لان الفعل يغير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والا كل مع المأ كـول
ولانه لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكونا محالوفا بنفسه ضرورة أنه
مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قد يما

(قوله لان الفعل يغير المفعول) قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه
ولو سلم لم يكن غير الامتناع انفسا كه ولو سلم ان كان غير الفاعل أيضا فتكون الصفة غير
الذات وجوابه ان الكلام الزامى فان القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية ويمكن
أن يراد بالفعل ما به الفعل ويكون قوله كالضرب نظيرا لاثمينا

من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما
(قوله قيل عليه ان التكوين الخ) قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تنمة الجواب
باحتمال على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة
التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه عندنا فان التكوين عند المصنف
ومن يوافقه مبدأ الفعل ولذا جعله صفة أزلية واللازم من الدليل هو تغير الفعل الذي
هو أثره للمفعول (قوله ولو سلم لم يكن غير الخ) يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل
لا مبدؤه فلا يكون غير الامتناع انفسا كه عن المكون ضرورة عدم تحقق الاضافه
بدون المضافين ولو سلم غير يته بالمفعول يلزم أن يكون مغايرا للفاعل أيضا لان
الا نفسا ك من جانب واحد أعني من جانب الفاعل متحقق ههنا أيضا فيلزم أن
تكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرّر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات
ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على
ما يقابل العين بحسب المفهوم كما تفصح عنه الدلائل الموردة في اثبات الغيرية وقوله وهذا
كله تنبيه على كون الخ وجعلها ما اراد على تقدير أن يكون قوله وهو غير المكون من
تنمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قاله المحمدي المدقق فليس بشيء لان هذا
الدليل أعني قوله لان الفعل يغير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون
من تنمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح (قوله وجوابه ان الكلام الزامى الخ)
يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين المكون وانه
اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على
ما زعمت نفس الفعل والفعل يغير للمفعول بالضرورة (قوله ويمكن ان يراد الخ) أي
يمكن أن يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل ومبدؤه اما حقيقة عرفية فان
الفعل والخالق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى

مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون الخالق تعالى العالم سوى انه أقدم منه وقادر
عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له
فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكوّنا للأشياء
ضرورة أنه لا معنى للمكوّن الا من قام به التكوّن والتكوّن اذا كان عين المكوّن
لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق السواد هذا الحجر أسود وهذا
الحجر خالق السواد إذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهو واحد
في علمهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورة بالسكنة
وقد عرفت أننا جواب التسليم الاول بل الثاني أيضا قد بر (قوله مستغنيا عن الصانع)
اذا لا احتياج اليه انما هو في التكوّن والايحاد (قوله أقدم منه) التقدم ما لغوي
والمدني أقدم منه وأسبق اذا العالم حادث واما اصطلاحنا بان يلزم قدم العالم ايضا
فالمعنى أقوى منه قدم ما وأولى به لانه قد يبدو التكوّن

الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم مبدؤه على ما مر واما محذورنا بل كمالنا واردة
اللزوم ويكون قوله كالضرب تنظير الا تمسلا حتى يرد ان الضرب ليس بهذا الفعل
بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للمعنى له (قوله وقد عرفت أننا جواب الخ) لعل هذا
الجواب من الخشي مبنى على تدبير تسليم أن يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله
ليس بشيء لان صحة الانسكالك الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة
المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة
حادث ولا محذور في معايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر أن يقول
فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكتفيه لزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم
الاول وأراد بقوله حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة أمر اعتباري لا وجود له
في الخارج وكذا في الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة لذاته تعالى والالزم كونه محلا
للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شيء وبعده ومحيا ومميتا ورازقا
وخالقا الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات (قوله اذا لا احتياج اليه) يعني ان
احتياج المكوّن الى الصانع انما هو في التكوّن والايحاد فاذا كان الايحاد عين ذاته
يكون المكوّن محتاجا في وجوده الى ذاته اذا احتاج الى موجود غيره يكون الايحاد
صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكوّن وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقد عرفت
لاقتضاء ذاته وجوده قيل تنسیر التكوّن بالايحاد اشارة الى أن المراد بالتكوّن
الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزاميا أيضا (قوله التقدم ما لغوي الخ) يعني

ينبغي للعقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث ولا ينسب إلى الراسخين من علماء
الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تميز بل يطالب لكل منهم بحل
صحيح يصلح محلا للزاع العلماء واختلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكون
أراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما المذهب الذي يعبر عنه
بالتكوين والابجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى
المفعول وليس أمرًا محققًا مغايرًا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو
بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج
بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى
يجتمعان اجتماع القابل والمتبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو
وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود
وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن
الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق
ان تعاقب القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب إلى القدرة
يسمى ايجابا له واذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون
الذات بحيث تعاقبت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات
المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير
ذلك الى ما لا يكاد يتناهى وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فما تفرد به بعض علماء
ما وراء النهر وفيه كثير للتقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والا قرب مذهب اليه
المحققون منهم وهو ان مرجع الكل إلى التكوين فانه وان تعاقب بالحياة يسمى احياء

ان القدم اما ما خوذ من القدم اللغوي وهو مضي الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية
بش بودن فالمدنى انه أدوم من العالم وأسبق منه بالزمان بمعنى انه مضي عليه زمان طويل
لم يمتص على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم
العالم وأما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم فالمعنى انه
أقوى قديما وأولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم
فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما الا أنه لا يكون قديما كالواجب لانه قديم
بالتكوين لان وجوده به فلا بد أن يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين
في حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف
الواجب تعالى فان ذاته علة متضمنة لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته

(قوله كبر ذلك) كبر الشارح ٣٢٤ وجه التكرار تأكيداً وتحققاً فتنبه وقوله تخصيص المكونات

وبالموت امانة وبالصورة تصوير او بالرزق ترزيقاً الى غير ذلك قال كل نكوبين وانما
الخصوص بخصوصية العلاقات (والارادة صفة لله تعالى اذلية قائمة بذاته) كبر ذلك
تأكيداً وتحققاً لاثبات صفة قدسية لله تعالى تمتص تخصيص المكونات بوجه دون
وجه وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لفاعل
بالارادة والاختيار والنجارية من أنه يريد بذاته لا بصفته وبعض المعزلة من أنه
مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا
الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء
به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وأيضا نظام العالم وجوده على الوجه الاوفق
الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات
لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة

(قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) وذلك بحكم الضرورة فن توهم بوقت هذا
الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق وجوده الممكنة وأكمل فلمناسبة
الكمال أوجه المبدأ الكامل فتدخفي عليه الضرورات نعم قد يناقش باحتمال الوساطة

بعنوان أمر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب أشد وأقوى قدما عند العقل
وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه أقوى وجودية من
الموجود الذي وجوده تمتص ذاته لا يمكن تصور الخلق عن الوجود في الاول بخلاف
الثاني وان كان الخلق عن الوجود فيهما محالاً في الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ما قال
الفاضل المحشي من كون الواجب أقوى قدما محال بحث (قوله وذلك بحكم الخ) يعني
كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا بحكم
بدعونه الانتخاب من الضرورة فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على
الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه هذا الكين دعوى الضرورة في محل المناقشة
خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبدأه لما كان كاملا من جميع الوجود يكون أثره أيضا
على الوجه الاكمل غير مسموع لانه لا بد له من دليل (قوله نعم تمكن المناقشة باحتمال
الوساطة) بان يقال نظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره عالما قادرا
مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك ان يجوز ان يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا
صادرا عن الواجب بطريق الانتخاب والجواب ان ماسوي الله حادث ولا يمكن
استداده لا بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات حدوث جميع ماسوي الله وهو
لم يثبت جدا بل انما ثبت حدوث مائت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض

بوجه دون وجه
كان الاولى فيه
تخصيص المقدورات
لان تعالى السكون
بعد تخصيص الارادة
وفي اثبات صفة
الارادة له تعالى
بخالصة الفلاسفة في
كونه تعالى موجبا
وفي كونه ذاتا محتملا
صفة له وأيضا والقول
بنظام العالم وجوده
على الوجه الاوفق
الاصلح من وجوده
الممكنة دليل على
كونه مختارا فاعتراف
الحكماء به يوجب
بطلان حكمه
بالإيجاب اذ لو كان
الله تعالى موجبا لم يكن
وجود العالم على الوجه
الاصلح بل على الوجه
المتعين الذي لا وجه
وراءه فلا يتجه ان
الوقوف على الوجه
الاصلح أوجه فتنه
الكامل المطلق
للمناسبة الكمالية
كما قال الحكماء لا يدل
على الاختيار الا ان
يقال المراد بالوجود

الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان انجاب المبدأ وقد يقال اقتضاء النظام الا كابر

الاختيار بديهي (قوله ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر) أي المراد الانكشاف التام لا ما اعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية به أو بانطباعه في حاسة البصر والمراد بالانكشاف التام بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بأن يحاق الله تعالى صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعزلة أن يتولوا النزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى بل في الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد بانبات الشيء كما هو بحاسة البصر اثباته في نظر العقل والقوى الادراكية (قوله جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه) قدسك ٣٢٥ المصنف في اثبات الرؤية بطريقة

قوية بما موزا وذلك ان العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل مالم يتم دليل على بطلانه بحج قبوله والا لا رتق الايمان عن العقل واذا جازت ودلت عليها ظاهرا والنصوص فقد ثبت اذا لا يجوز تاويل النص مالم يتم دلائل على عدم صحة ظاهره فاثبات صحة الرؤية بادلة ذكروها مستغنى عنه ولا حاجة الى ابطال دليل الامتناع الا ان يجعل أدلة الصحة معارضا مع أدلة الامتناع فمن

(ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى ادراك الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في أنه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه أنم وأكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل) بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته مالم يتم له برهان على ذلك مع أن الاصل عدمه وهذا انقدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدلل أهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول أنا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض (قوله بمعنى الانكشاف التام) يشير الى أن الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي (قوله بمعنى ان العقل اذا خلى الخ)

الا كابر بان كل ما سوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر يحدث لان تأثير المؤثر فيه بالاجداد لا يجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجد فبقي أن يكون اما حال الحدوث أو حال عدمه وعلى التمدبر ين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالى أو القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل (قوله يشير الى ان الرؤية الخ) أي يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف الى أن الرؤية مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل أي كون الشخص رائيا صفة الرائي وانما حمل المشرح على الاول مع أن الثاني أيضا محتمل لابتاده منه من غير تقدير شيء في العبارة ولانه المتنازع

قال الجواز بمعنى فسرته الشارح به هو الامكان الذهني وليس يجعل النزاع اذا الخصم قائل به لم يات بشيء وقوله مالم يتم برهان على ذلك لا حاجة اليه لان قيام البرهان لا يحتاج مع تحلية العقل وقوله مع ان الاصل عدمه علاقة أي العقل يجوز ويتقوى بجواز العقل بان الاصل عدم الترهان وفيه ان الاصل في الخواص عدم البرهان على الامر الثابت أزلا وأبدا أزلا ليس الاصل عدمه وقد نبه بجعل جواز الرؤية ضرورة على ان استدلال أهل الحق تنبيه فلا نجد في المناقشة وقدم الدليل العقلي على النقل مع ان التعويل على النقل لمافيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ أبانصوري لم يتمك الا بالنقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل العقلي لان الدلائل النقلية انما يقي على دلالة اذا لم تمنع الدعوى عقلا فتصحیح الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل على انك

عرفت انه تنبيه فلا وصمة له لضعفه واشتهاه على التكلف فلا حاجة الى انه قدم العقل على سلوكه لطريق الترتي من الاضعف الى الاقوى (قوله ضرورة انما تفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض) فيه ان التفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرئيا لا تفرق ٣٢٦ بالبصر بين الاعشى والاقصع مع ان العمى والقطع ليسا مرئيين وان التقطع بشيء

وجد اني لا يحتاج فيه الى دليل فكان الظاهر اما ترى الاعيان والاعراض ضرورة

تتفرق الخ (قوله ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة) ولا بد من عدم تجاوز

العلية محل الحكم فلا يصح ان يكون موجودا في المعدوم

الذي تمتنع رويته بلاحتمال فلا يمكن ان تكون تلك العلة

الامكان المشترك بين المعدوم والموجود ولاشياء من الامور

العامة ولذا قال في المواقف وهذه العلة المشتركة اما الوجود

او الحدوث ثم بعد سقوط الامكان

ايضا التزديد ممنوع لجواز ان يكون الوجود بشرط

الحدوث او الامكان ولو قيل ذلك داخل في التزديد تجه انه ليس الوجود المشروط مشتركين الصنائع وغيره ويمكن ان تمتنع لانهات

ايضا مستندا بان العلة كون المرئي في جهة من ارائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد ان يجعل هذا المتع داخل فيما سيذكره الشارح كالمنع استند جواز علية الجزاء المطابق او وجوب الوجود بالغير ويريد بنفي مدخلية العدم في

فيها لان الحكم بالمرئي وان كان كل منهما لازما لا لاخر فعلى هذا يكون قوله ايضا مصدرا مبنيا لما مفعول أي كون الشيء بمثابة لكن قوله فيما بعد ولا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية يتبدل على انه مصدر مبنى

للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالاكتشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التاويل ويكون موافقا لما في شرح اتمه صدق اما اذا عرفت الشمس بخلاف اوردتم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا غمضا كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العينين كان نوعا آخر من الادراك فوق الاولين سميانه بالرؤية (قوله هذا هو الامكان الذهني الخ) يعني عدم الحكم بامتناعه بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجوير الذهني وفرضه

مع عدم المانع الشامل للممتنع الذي يكون العلم بامتناعه كسبيا اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بإمكان الرؤية به ذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع

الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة وعدم كونه جسميا مكنيا بالعوارض التي هي شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع في الامكان

الذاني المقابل للامتناع المفسر بان لا يكون الوجود والعدم منتزعي الذات فالجواب ان يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن ان يقال ان الامكان

الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية عمما بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقدم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف

الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفي مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر

الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعه فاعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لا يعرضوا

ولا قيل ذلك داخل في التزديد تجه انه ليس الوجود المشروط مشتركين الصنائع وغيره ويمكن ان تمتنع لانهات

ايضا مستندا بان العلة كون المرئي في جهة من ارائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد ان يجعل هذا المتع داخل فيما سيذكره الشارح كالمنع استند جواز علية الجزاء المطابق او وجوب الوجود بالغير ويريد بنفي مدخلية العدم في

اذلا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم

يرد عليه انه ان اريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد
لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع والتحقيق ان الفرق بمدخل من البصر لا يقتضي
كون المفروق مبصرا (قوله اذلا رابع يشترك بينهما) رد عليه ان التحيز المطلق وجوب
الوجود بالغير والمقابلة بل لا مورا العامة كالساهية والمعلومية والمذكورية ونحوها أمور
مشتركة بينهما

العلية انه لا مدخل له
في علية الامر المتحقق
والا فعدم العلة علة لعدم
المعلول وأورد عليه
ان العدم لا يكون
فاعلا للوجود ولا
مانعا من علية بوجه
آخر

لأبناات الامكان الذاتي في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر
وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة أخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه
البيان وامرئ ما أحسن الشارح في اختصار مسالك الجواز (قوله يرد عليه انه ان اريد
الخ) أي ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض
فهو مصادرة بجعل المدعى جزأ من الدليل اذ يصير الكلام هكذا أنا قاطعون برؤية
الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا
مفروقين برؤية البصر فهم امرئان ولا يخفى فساد ما اريد به الفرق باستعمال البصر
فهو لا يفيد في اثبات المتصور أعتنى كون الاعيان والاعراض مرئيين فانا نفرق باستعمال
البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما لانهما
عبارة عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق هو ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا
يستلزم كون المفروق مبصرا جواز ان يكون المبصر عوارضه وبتوسط ذلك الادراك
يفرق العتلى بينهما وبين امر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعاقب الا
بالوجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وهذا القدر يحصل
المطلوب وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض
ضروريا محلا تأمل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من
الالوان والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ)
يعنى ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق أعتنى كون الشيء شاغلا للجزء سواء كان بالذات
أو بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرائي بل الامور العامة الشاملة كلها
مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحدا منها قال المناضل المحشي في
كون وجوب الوجود علة للرؤية لا يضر المعلن لان فيه ثبوت المطلوب وهو صحة
رؤية الواجب لتحقيق وجوب الوجود فيه وأما كونه بالغير فهو امر اعتباري محض
فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقاتها انتهى كلامه وفيه اننا لا نسلم ان كونه بالغير

والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح أن يرى من حيث تحقق عللة الصحة وهي الوجود

فان قلت عللة الامور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقض بها على انها تقتضي صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعاً * قلت يجوز أن يشترط بشئ من خواص الوجود الممكن (قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وأيضاً لوعلات بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هذا خلف وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم في العلية) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب

أمر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز أن يكون شرط العلية الوجوب واجيب بما مر من ان العلم بالضرر و عدم دخلية الوجود في العلية ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية (قوله فان قلت عللة الامور الخ) هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفديومات بأسرها كالمادية والمعنوية لا للمفديومات الشاملة للجواهر والعرض فقط كالخلق والكون والعدم مثلاً والجواب الخامس لمادة الشبهة ما سيأتي من الشارح من أن المراد بالعللة متعلق البرؤية ولا شك ان شيئاً من الامور العامة لا يصلح متعلقاً لكونها أموراً اعتبارية غير موجودة في الخارج (قوله قلت يجوز أن يشترط الخ) يعني يجوز أن يشترط علية واحد من تلك الامور بشئ من خواص الممكن الموجود كالحدوث وتساوي طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه عللة للبرؤية في الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتهم ما و بما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل الخشي وأما قوله فيجوز أن يشترط بشئ من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما ذكره فيما بعد من أن امتناع وجود البرؤية بحد شرط أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شئ من خواص الموجود الممكن شرطاً لوجود البرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرط العلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شئ من تلك الخواص شرطاً للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققاً في الواجب فلا يلزم صحة البرؤية (قوله وأيضاً لوعلات الخ) يعني لو كانت علة صحة البرؤية الامكان لصح رؤية المعدوم الممكن لتحقيق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة (قوله وفيه نظر الخ) نقل عنه وجه النظر انه يجوز أن يشترط علية الامكان بشئ من خواص الموجود كالشرايط (قوله لان التأثير صفة اثبات الخ) هذا الكلام من السيد الشريف مبني على ظاهر ما ينهم من عبارة

(قوله وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك) دفع لما أورد على دليل صحة الرؤية من أنه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والتزامها بمكابرة محضنة وخروج عن الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونها مكابرة بل هو استبعادنا شيء عما هو معتاد في الرؤية وحقائق الأشياء لا تؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي هو أصل السعادات (وقوله وحين اعترض بأن الصحة عدمية) لأنه سلب ضرورة الوجود والعدم ويتجد عليه المنع بسندانه سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع

٣٢٩

هو الوجودي وقوله

ولو لم قالوا أحد النوعي

الخ معناه أنه لو سلم

استدعاء الصحة العامة

فلا نسلم استدعاء عامة

مشتركة لجواز كون

صحة رؤية الجسم

والعرض واحدة

بالنوع وجواز تعليل

الواحد بالنوع بالعال

المتعددة ولك أن تقول

يجوز أن لا يكون

واحد بالنوع بل

مختلف الحقيقة وحينئذ

يكون صحة التعليل

بالمعتمد أظهر من توهم

صحة منع جواز الوحدة

النوعية فتد بعد عن

الاستقامة وليس لك

أن تقول الأولى جمع

منع عدم استدعاء الصحة

ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مانعاً وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وإنما لا يرى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعي عامة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعمل بالاختلافات كالحركة بالشمس والنار فلا يستدعي عامة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح عامة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء منه كذا في شرح المواقف ويرد عليه أنه لا يمنع الشرطية فلا يتم المتصور (قوله ويتوقف امتناعها) أي امتناع الرؤية

المواقف من قوله وهذه العلة لا بد أن تكون مشتركة ولا يلزم تعليل الواحد بالعال المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والافعال ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيحییء يعني أن العلة لا بد أن تكون مؤثرة والتأثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصريف ولا ما يتركب منه ولو قيل أن الرؤية لا تتعلق بالعدم لكان صحيحاً في نفسه لكن لا ينتظم بظاهر كلام الشارح (قوله ويرد عليه أنه لا يمنع الخ) يعني أن الدليل المذكور إنما يدل على أنه لا يمكن أن يكون العدم نفس العلة القاعلية أو جزأها ولا يدل على أنه لا يمكن أن يكون نفس العدم شرطاً لها فيجوز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وأنت خير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز أن يناقش باحتمال أن يشترط عليه الوجود بكل

العلة وتسليمه ومنع استدعاء العلة الوجودية لأن المنوع وقعت على ترتيب مقدمات الدليل إذ هي أنه لا بد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة وهي اما الحدوث أو الامكان أو الوجود والأولان باطلان فمعين الثالث فالمنع الأول لوجوب العلة للصحة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان والرابع يمنع تعيين الوجود للعلة بعد بطلان علية الحدوث والامكان إلا أنه يتجه أن منع اشتراك الوجود أول ما يتعلق إنما يتعلق بالمنفصلة القائلة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان فالأولى أن يكون منعا ثالثاً وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصح أن يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا يثبت صحة رؤية الواجب

(قوله أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والتقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا الخ) وأورد عليه أن هذا استدلال آخر لا يدفع الاعتراض عن الطريق الأول إذ تقر به أن العلة وجودية وليست في صورة إدراك الشيخ من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطابق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه أنه جواب بتغيير الدليل وأورد أيضا أن الهوية المطلقة أمر اعتباري كفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية أصلا بل بخصوصية الوجود لا أن رؤيتها الجمالية ٣٣٠ لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فيتوهم أن المدرك والمبصر

ليس الخصوصية واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بأن الدليل المستلزم لا يصلح للتعميل والصالح للتمسك به إنما هو خواهر المتقول ويمكن دفعه بأن المراد أن رؤية الشيخ من بعيد لا تنفي ذلك إلا إدراك المرئي موجود من الموجودات فلم يمكن صحة رؤية كل موجود بل يمكن أن رؤية الشيخ هذا الإدراك بل إدراك أنه جوهر من الجواهر أو عرض من الأعراض أو موجود ممكن ولم يرد أن البصر الهوية المشتركة

عينه أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والتقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض لا نأول ما نرى شيئا من بعيد

فإن امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة (قوله ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم الخ) جواب ثمولة قالوا أحد النوعي قد يعمل الخ ويرد عليه أن حاصل هذا الكلام هو أن متعلق هذه الرؤية أمر مشترك في الواقع وهو لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور

ما يخص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر أن ما ذكره الفاضل الخشي في دفع هذا إلا يراد من من أنه قد صرح الشارح بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والتقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكره في شرح المواقف ويؤيده ما ذكره أيضا أن المراد بعلة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة إلى العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعلم أيضا بالضرورة أن متعلق الرؤية أمر موجود لأن المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه لا يدفع إلا يراد المذكور إذ يجوز أن يكون أمر موجود من خواص الممكن شرط الوجود على أن حمل العلة ههنا على المتعلق مما يحل بنظم الكلام على ما مر في الداشية السابقة (قوله فإن امتناع وجود الرؤية الخ) تعليل للمقدمة المطلوبة تقر به أن هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فإن امتناع وجوده الخ يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرط أو من خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فإن امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة أعني الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الأمور الخارجية (قوله يرد عليه أن حاصل الخ) يعني أن حاصل هذا الكلام هو

فإن قلت لو كان المدرك

الموجود من حيث أنه موجود من دون خصوصية لوجب أن يتردد الرأي بين كونه واجبا وجوهر أو عرضا قالت يبقى في مقام التردد بعض احتمالات لا يسهل المقام وقوله وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري أمامنا لكون وجود كل شيء عينه أو نأول لنقول من قال بعينية الوجود بأن المعين هو الوجودات الخاصة لا مفهوم الوجود ولا يخفى أن كون المدرك الهوية المطابقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشارح يرجع إليه إذ حاصله أنه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يخصصه وهو الممكن

انما ندرك منه هو به مادون خصوصية جوهرية أو عرضية أو انسانية أو فرسية ونحو ذلك وبمدرؤيته برؤية واحدة متعلقة به وبته قد تدرك على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا تدرك متعلق الرؤية هو كون الشيء لهوية ما وهو المعنى بالوجود واشترائه ضرورة وفيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصيته

ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولا استلزام الاشتراك في المعلول الاذيكفى أن يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن (قوله انما ندرك منه هوية ما)

ان متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي وايسر في صورة رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله قالوا احدهما النوعي الخ عن الطريق المذكور بقوله انما قاطعون برؤية الاعيان الخ اذ خلاصته اننا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز أن يكون ذلك الحكم واحدا نوعيا فيعمال بالمتعلقات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة المنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبت انه لا بد على ان علة امر مشترك في الواقع لانه لا بد أن يكون مشتركا وأجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يدفع عنه الاعتراضات حتى رد ما ذكره المحقق وفيه بحث اذ قوله بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجودا بدلا لانه جلية على ان الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يدفع عنه الاعتراضات (قوله يستلزم استدراك الخ) عطف على قوله لا يدفع بعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر والعرض ولا اشتراك الصحة بينهما ولا استلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفى أن يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجودا من الموجودات ولذا قد لا تدرك على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فلم ان متعلق الرؤية أولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح أن يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة كلام المحقق وللناضل المحقق ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بادنى تأمل

الوجود * وأما ما يقال
ان هذا الدليل
منفوض بصحة
المعسوية في دفعه ان
ما قررناه يجوز أن
يدرك بكل حاسة
ما يدرك بالآخرى
يفيد استلزام صحة
الابصار صحة اللمس
الا انه لما لم يرد النقل
باللمس لم يلتفت الى
البحث عن صحته
والاولى بقوله دون
خصوصية جوهرية
أو عرضية دون
خصوص عينية أو
عرضية والا فليق بقوله
ان يكون متعلق الرؤية
هي الجسمية وما يتبعها
من الاعراض هي
العينية وما يتبعها من
الاعراض

(قوله وتقرر الثاني ان موسى عليه السلام قد سال الرؤية) ومما يدل على الامكان انه نفى الرؤية بدون امكانها فلو كانت متممة لنفى الامكان تصحيحا لا اعتقاده أو اعتقاده قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لا يطبق كما لا يطبق الجبل مع كمال شدته ولو كانت متممة لا يكون الكلمة لكن موقع وتكون بمنزلة ٣٣٢ لن تراني ولكن تمنع الرؤية ويترجم على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه انه ممنوع

وتقرر الثاني ان موسى عليه السلام قد سال الرؤية بقوله رب أرني أنظر اليك فلو لم تكن الرؤية ممكنة لسكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز أو ستمها وعينا وطلبنا للمحال والانبياء همزهون عن ذلك وان الله قد عاق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة

رد بان مفهوم الهوية المطابقة أمر اعتباري فكيف يتعلق به الرؤية بل المرئي خصوصية الموجود فلهذا تلك الخصوصية لها مدخل في تعليق الرؤية ثم اعلم ان هذا الدليل متبعض بصحة الملموسية على ما لا يخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن)

(قوله رد بان مفهوم الهوية الخ) هذا الرد ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطابقة المشتركة بين الهويات أمر اعتباري كمنه مفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح أن يكون متمما للرؤية والالزام تخقرة رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا أن ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفا فليس كل اجمال وسهولة الى تفصيل الا يرى ان قولنا كل شيء فهو كذا فلهذا تلك الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب (قوله ثم اعلم ان هذا الدليل الخ) يعنى ان الدليل المذكور لا يثبت تخقرة رؤية الواجب متبعض بصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب مأموسا وتقرر بان الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لا تفرق باللمس بين جسم وجسم فانما يميز الطويل من العريض والتويل من الطويل وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم بل تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول والعرض هو لمس الجواهر التي تتركب منها الجسم وكذا تفرق باللمس بين عرض وعرض فانما يميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فاللموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علاقة قابلة مشتركة وهي ليست الا الوجود

وان ما ذكره لا يدل لا على ثبوت المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعلق ثبوت المحال على الممكن الذي لا يثبت جازم لانه لا يلزم ثبوت المحال ولذا يصح ان انعدم المعلول انعدمت العلة وان كانت واجبة ثابته أنه يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون المحال وان لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المحال وكذا ما قيل في بيان انه لو كان المعلق على الممكن متمما لا يمكن صدق المألوم بدون صدق المألوم ممنوع لان

التعليق لا يقتضي الا الصدق عند

وما الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بان المراد ان جعل عدم الممكن علامة لعدم شيء يدل على امكانه ولا يعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه فتأمل وقوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به رد عليه انه لو كان كذلك اتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به

يرد عليه أنه يصح أن يقال إن انعدام المعلول انعدام العلة والعلة قد تمتنع عدمها والسرفيه
 أن الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان

وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي يمكن أن يقال إن صحة الملموسية مختصة
 بالأعراض فلا تنقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لأن الدليل الذي أورد
 على روية الأعيان جار بعينه في ملموسية الأعيان بلا تفاوت على ما حررنا فإن تم في
 الموضوعين والأفلا اجاب عنه بعض النضلاء بأن ما لم يتم صحة ملموسية الواجب فإن ما نقرر
 من الشيخ الأشعري من أنه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الأخرى يفيد
 استلزام صحة الإبصار صحة اللمس إلا أنه لم يرد النقل باللمس لم يلتفت إلى البحث عن صحته
 وأنت خير بأن ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سقط لا يقبلها
 الصانع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وما يقتضي بصحة الملموسية فتوى والانصاف
 أن ضعف هذا الدليل جلي (قوله يرد عليه أنه يصح أن يقال الخ) يعني أنه لا نسلم أن المعلق
 بالممكن ممكن فإنه يصح أن يقال إن انعدام المعلول انعدام العلة والعلة قد تكون تمتنع العدم
 مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة إلى الذات والعقل الأول بالنسبة إليه
 عند الحكماء فيجوز أن تكون الروية المعتنقة معللة بالاستقرار الممكن والسرف في جواز
 تعليق الممتنع بالممكن أن الارتباط بين المعاق والمعاق عليه إنما هو بحسب الوقوع بمعنى
 أنه أن وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون تمتنع الوقوع كالممتنع
 الذاتي فيجوز التعاق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان
 حتى يلزم من امكان المعاق عليه امكان المعاق أجيب بأن المراد بالممكن المعاق عليه
 الممكن الصرف الخالي عن الامتناع وطفا ولا شك أن امكان عدم المعلول المعاق عليه فيها
 امتنع عدم علة ليس كذلك بل التعاق بينهما إنما هو بحسب الامتناع بالغير فإن
 استلزام عدم الصفات وعدم العقل الأول عدم الواجب من حيث أن وجود كل منهما
 واجب وعدمه تمتنع بوجود الواجب وأما بالنظر إلى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الأمور
 الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فإنه ممكن صرف غير تمتنع لا بالذات
 ولا بالعرض وأما الرد بأن المعاق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الثناء وحين
 تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحالة استقراره وإن كان بالغير
 فليس بشيء لأن استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى بعدم استقراره أيضا ممكن بأن
 يقع بدله الاستقرار وإنما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه
 بيان الشارح قال الفاضل المحشي والحق أن التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل

على الامتناع من نفي (قوله فسأل ٣٣٤ ليعلموا امتناعها كما علمه) ولم يقل أرغمنا نظر واليك لان نفي رويته اذل

وقد اعترض عليه بوجوه اقواها أن سؤال موسى عليه السلام كان لا جمل قومه حيث قالوا لنؤمن لك حتى نرى الله جبهة فسأل ليعلموا اعتناعها كما علمه هو وانا لا نسلم ان المعاق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال وأجيب بان كلامنا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابها على ان التقوم

(قوله وقد اعترض عليه بوجوه) منها ان الرواية مجاز عن العلم الضروري وأجيب بان النظر الموصول بالي نص في الرواية فلا يترك بالاحتمال مع أن طلب العلم الضروري لمن مخاطبه وناجيه غير معقول كذا في شرح المواقف ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجهه ما كمن مخاطبنا من وراء الجدار

الصحيح ان يقال ان انعدم العلة انعدم الملول وليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا اذا نفي اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانقضاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع اسكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع الشرط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشرط وفيه بحث اذا الارتباط والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر لا انقراض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشرط فتأمل (قوله منها ان الرواية مجاز عن العلم الضروري الخ) يعني ان الرواية في أدنى مجاز عن العلم الضروري أي ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم واردة اللازم وذلك شائع فعسني رب أرني انظر اليك اجعاني عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل الجاحظ ومن تبعه (قوله وأجيب بان النظر الخ) يعني لو كانت الرواية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالي نص في الرواية لا يحتمل سواه فلا يترك بالاحتمال (قوله مع ان طلب العلم الخ) علاوة أي على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالما به ضرورة مع أنه مخاطبه وذلك غير معقول لان الخطاب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف (قوله ويرد عليه ان المراد الخ) أي يرد على العلاوة ان المراد بانني هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي العلم بالمهوية الخاصة بل العلم بوجهه كلي فان من مخاطبنا من وراء الجدار انما علمه بوجهه كلي لا بهويته الخاصة قيل ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرواية بعينها وان اريد وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان

رويتهم وربما يقال
سال ليظهر قلبه بتأييد
ما علمه بالوحي كما سال
ابراهيم عليه السلام
حيث قال رب أرني
كيف نحبي الموتى قال
أولم تؤمن قال بلى
واسكن ليطنن قلبي
وقوله وانا لا نسلم
الظاهر وانا لا نسلم
فيكون عطف على أن
سؤال موسى عليه
السلام ووجه كون
المعاق عليه استقرار
الجبل حال تحركه
ان الامر بالنظر
كان حال تحركه
لانه اريد ان استقرار
الجبل حال تحركه
فاندفع الجواب بانه
خلاف الظاهر كما
يشدفع بان ترتيب
الدليل الثقل بعد
ترتيب الدليل على
الجواز العقلي ويمكن
أن يستدفع امكان
المعاق عليه بان استقرار
الجبل حال تحلي
الرب يجوز أن يكون

ممتنع وقد يلزم ان التقوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوته موسى عليه السلام لانهم اردوا
بدليل قولهم انؤمن لك فلا يكفهم قول موسى عليه السلام الرواية متمنعة وينتمهم حكم الله بالامتناع ويمكن

ان كانوا مؤمنين كذاهم قول موسى عليه السلام ان الرواية ممتنعة وان كانوا كفارا لم
يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع واياما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال
التحرك أيضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما الخيال اجتماع الحركة والسكون
(قوله ان كانوا مؤمنين الخ) روى أن موسى عليه السلام اختار سبعة من رجلا من خيار
المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وشم الذين طلبوا الرواية وقالوا لن تؤمن لك حتى
نرى الله جبهة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعدما آمنوا فلا اشكال أصلا

دفعه بأنهم بعد كفرهم
لا بد للرسول من بيان
الامتناع قبله أولا
وبيان الله قبوله أرجى
فلا يكون السؤال عبثا
ولو أريد الاستمرار
بشرط الحركة لم منع
امكانه نعم كونه خلاف
الظاهر متجه

امكانه في حقه تعالى ولازومه له وروايته وعدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المؤلف اقول
المراد بالعلم هو بديهته الخاصة به وانكشف هو بديهته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل
صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكنا في حقه تعالى لانه
قادر على ان يخلق في العبد علما خيرا وروايته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال
الباصرة كما يخلق بعده وفي عدم لزومه للخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالخطاب
بأمور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة
في شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلي ان أريد
العلم هو بديهته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب أيضا وان أريد من
حيث الخصوصية فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لاننا نعلم أنه لا يتصور بدون
الاحساس اذ ليس للجواس مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة
المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون
الاحساس كما لا يخفى (قوله روى ان موسى عليه السلام اختار الخ) روى أنه تعالى
أمره ان ياتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختر من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال
ليتخلف منكم رجلا نقتلها فوافق ان لمن قعد أجبر من خرج فقعد كالب
وبوشع عابها السلام وذهب مع الباقي فلم ادنو من الجبل غشيه غمام فدخل موسى
عليه السلام الغمام وخر واسجد فسمعه الله تعالى يكلم موسى عليه السلام يا مرة
وينها ثم انكشف الغمام فقبلوا عليه * وقالوا لن تؤمن لك حتى نرى الله جبهة * كذا
في أنوار التنزيل (قوله فعلم انهم ارتدوا الخ) أي فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء
السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا
من خيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي أوردته الشارح أصلا لانا نختار
انهم كانوا كافرين ولا نسلم توقف علمهم بامتناع الرواية على ان يصدقوه في حكم الله
تعالى بل نرى لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من

(قوله واجبة بالنقل) بعد الفراغ من مقام صحة الرواية شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لأن الوجود مسبق بالوجوب بل مخفوف بالوجوب بين كما تقر في محله أو أراد الوقوع بالضرورة لأن ما أخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة أو أراد بالوجوب الثبوت بمعنى الواجبة بالنقل الناتجة به ومعنى إيجاب رواية المؤمنين إثباته وقوله ورد الدليل السمعي ليس تكرار القول واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد دخلت فيها أقواله واجبة بالنقل كون النقل دليلاً مفيداً لليقين على ما يفيد حفظ الدليل في المشهور وعموم الرواية للمؤمنين والاختصاص بدار الآخرة (قوله أما الكتاب فقوله تعالى وجوه الآية) للخصم في الآية تأويلات ذكرت في المبسوطات وبقى عليهم بعض التأويلات أقرب مما ذكره وهو أن ربها عبارة عن أصحاب الوجوه الناضرة أي وجوه ذات بهجة ناظرة إلى أصحابها لأن النظر اليهم يوجب السرور وإن ربها بمعنى في ربها ناظرة أي متفكرة وتشبيه الرواية برواية التمر لسهولة البدر ٣٣٦ البدر كناية عن أن الرواية تعم الكل وليس كرواية الهلال

مختصة ببعض المستهين ولم يبلغ مع اجتماع أحد وعشرين من أكابر الصحابة في روايته حد التواتر لأنهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل راوواً ما سمع من رواة الكثير المعتمد التواتر لو سمع منهم جميعاً لا أن سمع من واحد بل من واحد منهم وهكذا (قوله وأما

(واجبة بالنقل ورد الدليل السمعي بإيجاب رواية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة) أما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة وأما السنة فقوله عليه السلام « أنكم سترون ربكم كما ترون التمر ليلة البدر » وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضي الله عنهم وأما الاجتماع فهو أن الأمة كانوا مجتمعين وقوع الرواية في الآخرة وإن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقاتلة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم وأقوى شبههم من العقليات أن الرواية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى

جانب قدسه تعالى بل إن ترأى كما سمعوا إلا وأمر والنواهي حين السجدة وغشى الغمام نعم توقف على تصديقه عليه السلام لو كان القائلون بأن تؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل أن السبعين

الاجماع فهو أن الأمة كانوا مجتمعين (وان والخصم لا يسلم الاجتماع بل يتوهم السكوت عن تحقيق الآيات والسنن من كثير من أهل قرن والامام الرازي إثبات اجتماع آخر وهو أن الأمة أجمعوا على قولين صحة الرواية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبمدايات الصحة بالدليل العقلي لو أنكر الوقوع لمكان قوله ثالثاً هو أقول بالصحة مع عدم الوقوع والبول الثالث خرق للاجماع على أحد الأمرين وزيف بأن من نفي الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكوت عنه فالقول ليس خرق للاجماع ويمكن دفعه إن من نفي الوقوع الدال عليه ظواهر الأدلة السمعية المنزلة لأهل الشرع ولم يمنع العمل به منهم إلا الامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع وكما كانوا مجتمعين على أن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجتمعين على أن السنن الواردة فيها كذلك ولم كان الاجتماع في الآيات مستلزماً للاجماع في السنن اكتفى به فإن قلت تراجم الأمة على كون الدليل العقلي محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره يعني أن لا يعمل بهذا الاجماع الظاهر الخطأ في الاجماع وإثباته على عدم الإطراح على

الامتناع * قلت نفي الخبر الصادق اجتماع الامة على الخطا فالاجماع يحكم بان دلائل الامتناع شبهة ومصادمته
الاجماع باطل (قوله والجواب منع هذا الاشتراط) اما مطلقا بناء على ان الاشاعة جواز وارؤية مالا يكون
مقابلا ولا في حكمه من المرئي في الرائي بل جواز وارؤية أعمى المصين بقية الاندلس أو في الغائب لاختلاف
الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه ان المراد من الرؤية
انكشاف نسبتته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف
على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحين وقوعه فقوله وقياس ٣٣٧ الغائب على الشاهد فاسد

اشارة الى منع الاشتراط
في الغائب بعد الاشارة
الى منع الاشتراط
مطلقا يعني لو سلم
الاشتراط في الغائب
ممنوع (قوله وقد
يستدل على عدم
الاشتراط برؤية الله
تعالى اياها) يرد عليه
ان هذا الاستدلال
ينفي اشتراط المسافة
واتصال السماع
وكون المرئي في جهة
من الرائي لكن
لا ينفي كون المرئي
في مكان ويمكن دفعه
بانه ينفي اشتراط
المكان لزوم حاجة
الله تعالى في رؤيتهنا الى

والجواب منع هذا الاشتراط واليه أشار بقوله (فيرى لافي مكان ولا على
جهة من مقابلة ولا اتصال سماع ولا نبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى)
وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى
اينا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر * فان قيل لو كان جائز الرؤية
والحاسة سليمة وسائر شرائط موجودة لوجب أن يرى والا لجاز أن يكون محضرتنا
جبالا شاهنة لا تراها وامها سفسطة * قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا
(قوله والجواب منع هذا الاشتراط الخ) للمعتزلة أن يقولوا نزعنا انما هو في هذا
النوع من الرؤية لافي الرؤية المخالفة له الحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف
الثام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد

وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه الصلاة والسلام هو المخبر بان المسموع كلام
الله تعالى فيتوقف على تصديقه فقيهنا لا نسلم ان كون المسموع ظاهرا كلام الله تعالى
موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن دالة على أنه ليس من
جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا هذا ما سنحج بخاطري
العايل وذهن الكايل في وجه حل الاشكال الجليل وللغضلاء في توجيهه مقالات
كلها نعسفات تركناها مخافة التطويل (قوله للمعتزلة ان يقولوا الخ) يعني للمعتزلة
أن يقولوا نزعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تعالى في الدنيا في
الحيوانات هل يجوز أن يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده

(٢٢ عقائد) مكان وكان المستدل استدلال على عدم اعتبار هذه الامور في مفهوم الرؤية وامكان
تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظواهرها بناء على ان الله تعالى يقدر ان يودع قوة الرؤية
الغير المشروطة بهما في ابصارنا فساد كره من النظر مندفع (قوله لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب أن
يرى) لعدم توقف رؤيته على شرط والا أي وان لم يجب أن يرى لجاز أن لا يرى جبالا شاهنة محضرتنا مع وجود
شرائط الابصار وهو سفسطة وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته اتوقف الرؤية على خلقها
واما استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهنة الحاضرة عندنا - نند أن الرؤية يخلق الله تعالى والمادة
جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته وأما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز أن لا يخلق الله

تعالى الرؤية ويمكن منع استمرار جواز الرؤية بضرورة أن رؤية تعالى مشروطة ببقاء العبد وطهارة قلبه عن
مؤثرات غلبة الصلاة والسلام لأنهم يمكن له طاقته أو طاقته تلك إنما تعطى في الآخرة (قوله ومن السمعيات) عطف
على قوله من العقليات في تركيب وأقوى شهورهم من العقليات وقد أورد منوع أربعة منع كون البصر للاستغراق
ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز أن يكون السلب العموم فان البصر الذي يدخل على العام يكون لنفس
العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطابقة لجواز أن تكون الرؤية على وجه الاحتاطة ومنع

٣٣٨

تجب عند اجتماع الشرائط. ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك
الأبصار والجواب بعد التسليم كون الأبصار للاستغراق وإفادته عموم السلب لا سلب
العموم وكون الإدراك هو الرؤية مطابقة للرؤية على وجه الاحتاطة بجواب المرئي
أنه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية بقا
لوا امتنع لما حصل التمدح بنها كما عدوم لا يمدح بعدم رؤيته لا متاعها وانما
(قوله كالمعدوم لا يمدح) يرد عليه ان عدم ممدح المعدوم لا يشمله على معدن كل نقص
أعني المعدوم كما أن الاصوات والروائح لا يمدح مع إمكان رؤيتها ككونها مقرونة
بغير النقص

في بصرات الجسمانية أولا يجوز فعندنا أنه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في هذا
النوع الأخير من الرؤية المخلقة في الحقيقة والمماهية واللوازم والشرائط المسماة
عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد أقول
الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف إنما يصح لجوزوا أن يحصل
الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم
جواز ذلك حيث قالوا الإدراك البصري مشروط بالشروط فالنزع إذن معنوي لأن
العلم الضروري عندهم هو العلم هو بقاءه الخاصة بدون توسط الأبصار وعندنا الرؤية
هو الإدراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم يكرونه لتوقفه عندهم على الشروط
المذكورة والحاصل أنهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن إنما ثبت الانكشاف
التام الحسي وهم يكرونه فالتحكما المذكور نحكم من غير تراخي الخصمين (قوله يرد عليه
ان عدم الممدح الح) يعني أنا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصل

عموم الاوقات لجواز
اختصاصه باوقات
الدنيا والاحوال
جواز أن يكون
مختصا بحال قوة
الباصرة في الدنيا
التي لا يمكن أن
قوله تعالى تدرك
الأبصار للاستغراق
ومع عموم الاوقات
والاحوال فحصل
لا تدركه الأبصار على
خلاف ذلك خلاف
ظاهر النظم ومنع
خمس وهو جواز
أن يكون المراد نفي
ادراكها بانفسها من
غير اعادة ابتدائها
فان قلت دلت الآية
على نفي الرقوع
والخصم يدعي الامتناع

فكيف يشفع التمسك بها * قلت بجعل الآية مدحاً له تعالى بنفي
الرؤية وما كان عدده مدحاً له كان وجوده نقصاً يمنع عليه تعالى * فان قلت كيف يسلم كون التركيب مفيد العموم
السلب والعام تحت الساب * قلت كثيراً ما يصرف العموم الذي في مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة
كافي وما أنا بظلام للعميد فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نقياً للعبانعة في الظلم ويمكن أن يجعل الآية دليل صحة الرؤية
بان يقال ادراك الأبصار له تعالى أن يصير مدركه وادراك الأبصار أن يصير مدركها قلنا معنى أن ادراك الأبصار
له ليس كادراك الأبصار للأشياء فانه ليس في وسع الأبصار بل بطلانه وجعله مبصراً لها (قوله وقد يستدل بالآية
على جواز الرؤية إذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لا متاعها) الملازمة منقولة

التمدن

بل ما عدمه صفة مدح يشبه أن يكون ضرورة ذلك العدم أقوى في المدح وعدم تمدح العدم بعد الرؤية لا نسلم أن يكون لامتناعها إذا الجسم المعلوم تمكن رؤيته والبارى بمدوح بنى الشريك عنه بل لأن انتفاء صفة لا انتفاء المحل لا توجب المدح لأن جميع المدومات مشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها ألا ترى أنه لا تمدح بشريك البارى بنى صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها له لا امتناعه ووجهه ٣٣٩ كون المعنى أن الله مع كونه مريئاً

لا يدرك بالابصار
ان الظاهر من نفي
التمديد رجوع النفي الى
القياس وقوله ومنه
عطف على قوله من
السميات فيكون
التقدير أقوى شبيههم
من السميات هذا
ومنها ذاك فلا بد في
كون كل منهما أقوى
من تكلف وهو ان
المراد من أقوى
شبههم هذا وهذا
والمشار اليه بهذا
قوله ولهذا اختلف
الصحاباء ما كان
الرؤية وسبب امكان
الرؤية للاختلاف
انه لو لم يكن عند الحاكم
بالوقوع لما حكم به
وكون الاختلاف في
الوقوع دليل
الامكان بناء على أن

التمدح في انه تمكن رؤيته ولا يرى للتمتع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا
الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على
جواز الرؤية بل بحتمها أظهر لأن المعنى أن الله تعالى مع كونه مريئاً لا يدرك بالابصار
لانه تعالى عن التناهي والانصاف بالحدود والجوانب ومنها أن الآيات الواردة في سؤال
الرؤية مفعولة بالاستعظام والاستنكار والجواب أن ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها
للامتناعها والالتمعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم
آلهة فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف
الصحاباء رضي الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا
والاختلاف في الوقوع دليل الامكان وأما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من
السلف ولا خفاء في أنها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين (والله تعالى خالق
لافعال العباد كلها من الكفر والايمان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة
ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على
العبدو يكتفون بلفظ الموجد والمختار ونحو ذلك وحين رأى الجبائي وأتباعه ان معنى

التمدح بنفيها فان ما عدمه صفة مدح يحتمل ان يكون في صورة الامتناع أقوى في المدح
وعدم تمدح المعلوم بعدم الرؤية لا نسلم أنه لا امتناعها بل لا شتمها على العدم الذي هو
معدن كل نقص فيجوز ان يكون هذا النفي أيضاً من صفات نقصه ألا يرى ان
الاصوات والروائح يمكن رؤيتها مع انه لا يفيد نفيها عنهما التمدح لكونهما مقرر وبن
بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر في ذلك ان الموصوف اذا
كان كاملاً من جميع الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص والالام يكن كاملاً
من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصاً فانه يجوز ان يكون
النفي صفة كمال نفي عنه كما نفي صفات أخرى من صفات الكمال ويكون هذا أيضاً من

الفائل بالوقوع يدعى الامكان لا محالة وفيه ازدعاء معارض بدعوى من يدعى الامتناع فتأمل (قوله والرؤية في
المنام قد حكيت عن كثير من السلف) منهم الشيخ شاه بن شجاع الدين السكرمانى رأى ربه مرة في المنام فثلاثين
سنة بعده كان دائماً مع متكاً فكلمته انتهى فرضه اشتغل بالنوم وجاء ان يرى الرب مرة أخرى وفي المواقف انه
اختلف فيه (قوله والله تعالى خالق لافعال العباد) هذه المسئلة لا تخص العباد بل تعم أفعال المخلوقات كلها وان الاداة
انما يجري بعضها في أفعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم ثم يانه هذا يشمل

مذهب الاستاذ مع انه جمل المؤثر في افعال العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على اثر واحد
 والكنهه مع ذلك لا يقول يكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معنى التقدير والله يوجد كما يتصور من غير فوت
 شئ من تقديره لكان قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وبه ذاتين ان تحاشي قسما المعزلة عن
 اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لداع وتفاوت بين الخالق والابحاد والاختراع على انه ربما يخص لفظ به تعالى
 لا يجوز اخلاقه على غيره مع جواز اطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتحاشي المتأخرين ليس
 بذلك وقوله من الكفر والايمن والعصيان اشارة الى ان المراد بالافعال ما يسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم
 الايمان والعصيان عدم الاتية فلهما امران عديان والايمان هو من افراد العلم الذي هو من متولة الاضافة والى
 ان الخلق يتعلق بالعدم المضاف قد وان لا يتعلق بالعدم المطابق وفيما ذكر من التخصيص مخالفة لما قال لا يجوز اسناد
 الكائنات اليه مفصلا فلا يقال . ٣٤٠ الكفر والنسق مراد الله تعالى لا يراه الكفر وهو ان الكفر أو النسق

الكل واحد وهو المخرج من العدم ان الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج
 أهل الحق بوجوده الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيل ضرورية
 ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من
 موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها
 واسبق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد
 في القرآن مع امتناعهما في حقهما تعالى (قوله لكان عالما بتفاصيلها) وأما الكسب
 فيكفيه التعمد والعلم جملة

سمات تنصه فلا يفيد التمدح (قوله والحق الخ) أي الحق ان امتناع الشئ لا يمنع
 التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان
 المنفي من صفات النقص فكما كان النفي أقوى كان التمدح أقوى ألا يرى أنه قد
 ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حقهما تعالى (قوله
 وأما الكسب فيكفيه الخ) دفع لما سبوا ردكم انتم لتعبد كسب الافعال بالاختيار

ما هو به المذهب
 اليه العلماء من ان
 اذ لا هو نفس الارادة
 وعند الالتباس يجب
 التوقف الى التوقيف
 والاعلام من
 الشارع ولا يوقف
 ثم وكذا ان لا يصح
 أن يقال هو خالق
 القادورات وخالق
 القدرة والخصايز
 ولا يقال له الزوجات
 والا ولاد مع جواز
 أن يقال له كل شئ

(قوله الاول ان العبد لو كان خالقا) هذا الوجه كما رد كون الفعل بقدرة العبد
 فقط بذكره باجماع قدرته مع قدرة الله تعالى وجهه ان توقف الاجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروري
 والمواقف يذهب الى ان لا يزيد ولا ينقص مما أتى به ممكن في تخصيص ما أوجده بالتصديق والاختيار لا بد له من العلم به
 والترقي بين الكسب وبينه في ذلك سواء كان يذوقه أم يمشي أم شكل وان قيل انه افاضة الوجود بخلاف الكسب
 فيجوز أن يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب واشتغال المشي على سكنات متخللة أي بين الحركات البطيئة
 مهتة على تركيب الجسم من الجواهر النردة لان كون البطء لتخالف السكنات من فروع فلا يتم على من توقف من
 المعزلة في ثبوت الجوهر النرد وقوله وليس هذا دون العلم بل لو شغل عنها لم يعلم رد لما يقال اننا لم نعلم انه لا شعور
 بالماضي هذه الامور بل بوجه عدم الشعور بالماضي ووجه الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يسوق
 حين السؤال عن الشعور بغيره قد تدفع الحجة بان يحصل الشعور ويتفق في الحال ولا يبقى وفيه بعد لا يخفى وقوله

وهذا أظهر أفعاله فيه ان كون تخلق السمكات أظهر من حركة أعضائه وتحريك العضلات خفي والعضلة كل عصب مع علم غايظ كذا في القاموس (قوله أي عملكم على ان ٣٤١ مامصدرية لتلا يحتاج الى حذف

الضمير) يقال

يرجح ما الموصولة

الاستغناء عن جعل

العمل بمعنى المفعول

وعن اعتبار الاضافة

الاستغناء عن أي

مختمكم وجميع

معمولا تكتم على ان

الاصل في الاضافة

العمل بخلاف ما

الموصولة فان وضعها

للمعوم حذف الضمير

أعوز هذا ويرجح

ما الموصولة أيضا ان

فهم مضافة ما تحتون

قلنا يرجح الشارح

ما المصدرية مع جعل

ما معمولون مصدرا

بمعنى المفعول بل مع

جعله باقيا على معناه

بل لم يرجح أصلا

والغاية على أن الداعي

إليها ليس الا هذا

القدر هذا ونه بقوله

أو معمولكم على ان

النص دليل تام لانه

بدل على المطلوب على

كل احتمال وما يورع انه

لا يدل عليه الا على

أبطال ولا شعور للمشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وهذا في
أظهر أفعاله وأما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والاختزال والبطش ونحو ذلك
وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالأمر أظهر الثاني
النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى « والله خفيكم وما تعملون » أي عملكم على
ان مامصدرية لتلا يحتاج الى حذف الضمير أو معمولكم على ان ماموصولة ويشتمل
الافعال لا فإذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بان فعل المعنى المصدرى
الذى هو الابداء والابقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الابداء والابقاع أعني
ما شاهد من الحركات والسمكات مثلا ولله ذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان

والحاصل أنه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني
فيكفيه العلم الاجمالي (قوله بل لو سئل عنها) ولو في حال المباشرة لم يعلم مع ان العلم
بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعى الموصول وبه يدفع ما يقال يجوز أن لا يشعر بشعوره
أو ان لا يدوم (قوله أي علمكم على أن مامصدرية)

فتقول لو كان العبد كسبا لكان عالما بتفاصيله اضرورة ان كسب الشيء بالقدرة
والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل والمزوم مثله
وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل
المكسوب ولا شك في كون العبد عالما بأفعاله على سبيل الاجمال (قوله والحاصل أنه فرق
بين الخلق والكسب الخ) بمعنى حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق
يقضى العلم بالتفصيل دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم
التفصيلي لان الازيد والافتقار مما أنى به يمكن وكذا كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه
على وجود مختلفة وانحاء شتى فوقع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه
بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلى
كما يشهد به البديهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المندور من غير
ان يكون له تأثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا ما قيل والحق ان بيان الفرق بين
الخلق والكسب في اقتضاها العلم مشكل على أنه على تقدير تمامه لا يفيد الله معترلة
ان يقولوا ان العلم بالتفصيل إنما يشترط في الخلق الكامل واما في الخلق الناقص

تقدير كونها مصدرية وترجيح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى
المفعول فليس بشئ وأما احتمال كونها موصوفة أي شيئا تعملون فما ينتهيه المقام ان في قوله ولله ذهول عن هذه
النكتة الخ ان فساد هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان المعاني المصدرية أيضا تصير مقاعيل للعمل

ينبغي أن يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة
بمعونة المتكلم على الاستغراق والا فالعمول لا يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم
المقصود

الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي أقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف
تعلق المصدر عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجهه ثم فيما يريده
العبد يتعلق به العلم أيضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لا من جزئي ثم يصور
بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في التعلق واما ان الخلق انما يقص لا يقتضي
العلم بوجه جزئي فكارة محضة لان المصدر ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا
بد من العلم بوجه جزئي في اليجاد سواء كان ناقصا أو كاملا ثم التعلق بينهما في
اشتمال الحكم والمصالح فقدر والله الموفق (قوله به يدفع ما يقابل) أي
ويجاد كذا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد
التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظر في دفع ما قيل يجوز أن
يكون العبد عالما بتفاصيل أفعاله ولا يكون له العلم بعلمه أو يجوز أن يكون لا شعور
وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان تعلم بالعلم ضروري
بعد الانتفاع وهمثا ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم له حال المباشرة أيضا فان
اخر ك أصبحه يتامل في تفصيل أجزائه عند الحركه ولا يشعر به فلا يكون شعورا
بالتفاصيل ولا بحر كة الاجزاء وانكار ذلك مكارة (قوله ينبغي أن يجعل هذا
المصدر) أي ينبغي أن يجعل المصدر بمعنى المفعول أعني المفعول ليصح تعلق الخلق
به لان المعنى المصدرى أعني الاتباع والاحداث أمر اعتباري لا يتحقق له في الخارج
والالزم التسلسل في الاتفاعات فلا يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر
الى ضمير الخطاب على الاستقراء بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان أصل
الاضافة للمعهد على ما بين في موضعه اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لا شك
ان المفعول بمصدر على مثل السرير بالنسبة الى النجار أعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال
للسرير انه مفعول النجار باعتبار انه يتعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى
صارت ممدات لوجوده فعلى تقدير أن لا تكون الاضافة للاستغراق يجوز أن يكون
المراد ببعض المفعولات أمثال هذا المفعول فلا يتم المقصود وهو انبات ان جميع
أفعال العباد ومعمولا لهم مخلوقة له تعالى والرد على المعزلة اذ لا خلاف لهم في ان أمثال
هذا المفعول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وانما الخلاف فيما يقع

والعمل يقال فعلت
انضرب وعلمته
ولذا سمي المصدر
منعولا مطلقا

(قوله وتعالى خالق كل شيء أي ممكن بدلالة العقل) وللمعتزلة أن يجعلوا دلائل العقل أكثر من ذلك أو يجعلوا الخلق أعم من الخلق والاقدار عليه وكذلك لم أن يؤوا قوله تعالى أقمن يخلق كمن لا يخلق بالحل على معنى أقمن مستقل بالخلق كمن لا يخلق لا نقول الآية لترجيح عبدة الاوثان عايمها وتوخيهم بانكم أشرف من معبودكم لا نسكم تخلقون أفعالكم وهم لا يخلقون شيئا لا نقول يا باه سابق النظم لانه ٣٤٣ بعد اقامة الادلة على كمال قدرته

يتناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح للمشركين على الاوثان نعم ممتنع الظاهر أن يقول أقمن لا يخلق كمن لا يخلق الا انه عكس لازم بتشريكم تلك العجزة عن الخلق اياه في الالهية جعلوه عاجزا مثله فيرد عليهم ذلك (قوله لا يقال قائل بالكون العبد خالقا لا فاعاله) الظاهر خالقين لافعالهم ويمكن دفعه أيضا بان لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين على الالتزام وقوله أو بمعنى استحقاق عبادة مانعة المحلو لاجتماعهما في الجوس والمعتزلة لا يثبتون ذلك أي أحد الامر من الوجوب

الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وقوله تعالى الله خالق كل شيء أي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء ممكن وكقوله تعالى «أقمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة» لا يقال قائل بالكون العبد خالقا لا فاعاله يكون من المشركين دون الموحدين لا نقول الاشتراك هو اثبات الشريك في الالهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة وأما الموصولة فهي عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير أقل تكلفا (قوله أقمن يخلق كمن لا يخلق الآية)

بكسب العبد ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى ما يتعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم واردة المألوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المتصود بلارية قلت لا يتم المتصود على هذا التقدير أيضا اد المتصود ان جميع الافعال سواء كانت على سبيل المباشرة أو التوليد مخلوقة له تعالى أولا وبالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل المتولدات كحر كة المفتاح المتولد من حر كة السيد وهو ظاهر فلا بد من أن يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى رتبة عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل أفعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عايمه ويتم المتصود كما لا يخفى (قوله وأما الموصولة) يعني ان ما اذا حمل على الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعا للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوع في الاصل للعهد اذ هو الاصل في التعريف فلا بد في ارادة الاستغراق ههنا من استعانة المقام (قوله وبالجملة حذف الضمير أقل الخ) أي حاصل الكلام ان حذف

الاستحقاق وينعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال أو كونهم ضالين يعني كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يصدوا به تكفيرهم بل مبالغة في ضلالهم أو اضلالهم فان قلت لازم مدال والمبالغة لا تكون كذلك قلت الدليل من القياسات الشعرية والافايات شريك مستقل في سيف الملك أشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في أمر حقير

(قوله واحتجت المعزلة) استدلال على كون العباد حائقي أفعالهم جمهور المعزلة وأبو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى
ضرورية وانكاره ٣٢٤ مستندة وذكروا التبرق بين حركة المرتعش والمأشئ لبيان الضرورة

كما العبد الا صنام والمعزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالق العبد كخالقية الله تعالى
لا تتقاربه الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد
بلغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا أن الجوس أسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا
شريك واحد او المعزلة أثبتوا شركة لا تحصى واحتجت المعزلة بانافرق بالضرورة بين
حركة المأشئ وحركة المرتعش وان الاولى باختيار دون الثانية وبانه لو كان الكل
بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر
والجواب أن ذلك انما يوجه على الخبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار انه أصلا
وقد يوجه بأجل على خالق الجواهر ولكنه خلاف الظاهر (قوله والمعزلة لا يثبتون
ذلك) ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادات ورودا لآية السابقة في ذلك
المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهي ان المكلف به أمر اختياري البتة (قوله
والمدح والذم والثواب والعقاب) قد يقال

الضمير المأمور الى الموصول أقل تكلفا بخلاف جمل ما مصدرية فترجيح الشارح ما
المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما ينبغي قيل عرض الشارح مجرد
بيان وجه جمل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى لا يرد ما ذكر
ويمكن أن يقال عرض الحشى أيضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على
الاول لا الرد على الشارح (قوله وقد يوجه الخ) أي قد يوجه من جانب المعزلة هذه
الآية بان المراد بالخلق خالق الجواهر والمعنى أمّن بخلق الجواهر كمن لا يخلقها دون
خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه أيضا بان المراد بالخلق بلا آله ومباشرة
اسباب وكلاهما خلاف الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق
المندى منزلة معزلة اللازم حذف المفعول يدل على ان المراد ان من انصف بالخلق مخاطبا
ليس كمن لا ينصف بالخلق (قوله ويمنعون كون الخلق الخ) يعني ان المعزلة لا يثبتون
الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادات ويمنعون كون الخلق مخاطبا
لاستحقاق العبادات بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذي يكون بالآلات واسباب
ويمنعون ورود الآية السابقة أعني قوله تعالى * أفن يخلق كمن لا يخلق * في مقام
المدح (قوله) وهي ان المكلف به أمر اختياري البتة) لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى

فجعل من حججهم
الذي احتجوا به على
نظر وقوله وان الاول
باختياره بتفصيل
ويعرف ان الاول
فالتركيب من قبيل
عقلها بتناوينا ذلك
أن لجعل الزاوية
وان مكسورة وقاعدة
التكليف هي ان كل
عقل بالغ مكلف لانه
اذا كان الفعل بخلق
الله تعالى فليس
للعبد مدخل فلا
وجه لتعليق
التكليف بالعتل
والبلوغ وقيل قاعدة
التكليف ان
المكلف به أمر
اختياري ويمكن أن
يراد بقاعدة
التكليف أسبابه
فيكون بطا من قاعدة
كناية عن انقلاعه عن
أصله ومبالغة في
جلاله وبؤيده من
عبارة غيره لبطل

التكليف اذ لم يصح عنه أن يقال لمن لم يستعمل في فعل افعول كذا والجواب بان المدح والذم
للمجلية كمدح الحسن بالحسن وذم التبيح بالتبيح والثواب والعقاب تصرف له في خالص حقه فلا يستل عما يفعله
كما ينبغي نعم الخبرية أيضا فهو علينا لا لامن كل وجه فالجواب باثبات الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره

(قوله وقد يتمسك بأنه لو كان خالفا لافعال العباد لكان هو القائم والا كل والشارب والزاني والسارق والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم) ليس بثبات المتابعة لان القائم والا كل وساير ما ذكره ليس مثل الايض والسود لانهم اما صدر عنها هذه المصادر لا مجرد ما يتصف بها فمن لم يثبت عنده للصدور معنى ٣٤٥ سوى الخلق لم يكن جاهلا في دعوى تلك الملازمة

واما نحن فنثبت على ما نحتج به ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بأنه لو كان خالفا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والا كل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء علام من أوجده أولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والياض وساير الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى « فبارك الله أحسن الخالقين واذن خلق من الطين كهيئة الطير » والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التدبير (وهي) أي أفعال العباد (كلها) بارادته ومشيشته (قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد

يجوز أن يمدح ويذم بامتنار الحامية كالمذبح بالحسن والذم بالفتح وأيضا الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميتهما كما لا يسئل عن لمية خلق الا حراق عقيب مساس النار

تكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة أفعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا ولا بالالزام باطل اذ قد اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختياري البتة وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق أم لا (قوله يجوز أن يمدح الخ) حاصله أن لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالفا لبطال المذبح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز أن يكون المذبح والذم بامتنار الحامية وأن يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على امساس النار وهو تصرف لا في خالص حقه فلا يسئل عن لميتهما بان يقال لم ترتب الثواب على هذا الفعل ولم ترتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم ترتب الاحراق على امساس النار وقيل هذا انما يتم لو لم يكن المذبح استحضاريا والذم اعتراضيا كما لا يخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما ينبغي ان يتفهم الجبرية أيضا فهو علينا لاننا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختياري هو العمدة فاذا اختاره (قوله فان الله تعالى أجرى عادته الخ) يعني ان قوله كن حقيقة والله تعالى قد أجرى عادته في تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث

باتفاق القائلين بان خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان الارادة من الشيء تنبئ عن الرضى دون الارادة بالشيء والله تعالى لا يرضى ببعض أفعال العباد وان يريد الكل ومن البين ان كون أفعال العباد بخلقه تعالى يقتضى كونها بارادته فلو قال فهي بارادته ومشيشته لكان أوقع وكما يقتضى الكون بخلقه الكون

دعوى تلك الملازمة

فهذا التمسك كسائر

تمسكاتهم انما يدفع

بإثبات الكسب

لا بما ذكره لا يقال

يمكن دفعه بان الزاني

هو المصدر المتصف

بالمصدر والله تعالى

مصدر غير متصف

لانه حيث لا يلزم ان

لا يوجد ان قتال

(قوله واذن خلق من

الطين كهيئة الطير)

والجواب ان الخلق

ههنا بمعنى التدبير

ويمكن ان يراد بفعل

ما هو سبب الخلق

لا به تعالى كان

يخلق الطير عقيب

صنعه ما هو بصورة

الطير تصديقا

لرسالة عايه السلام

(قوله وهي أي

أفعال العباد كلها

بارادته ومشيشته)

أي بارادته بالعبد

بارادته يقتضى الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضى الكون بتكوينه عند القائل به (قوله وحكمه لا يبعد أن يكون ذلك إشارة الى خطاب التكوين) يصنى قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما أراد شيئا أن يقول له كن فيكون والاظهر أن يراد به ٣٤٦ الاختيار فان الحكم ينبى عنه والفضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه على

(وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك إشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) أى قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام * لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب والملازم باطل لان الرضا بالكفر كفر * لانا نقول الكفر مقتضى لا قضاء

(قوله إشارة الى خطاب التكوين) أى قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما أراد شيئا أن يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل) وبه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات

فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولا نه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على التهم واشتمل على أعظام القوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح لا يبعد لان أكثر المفسرين ذهبوا الى أن قوله تعالى كن يجاز عن سرعة الاجاد وسهولته على الله تعالى وكما قدرته تمثيلا للغائب أعنى تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعنى أمر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاوله أمر واستعمال آله وإيسر ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره الشارح العلامة في التلويح (قوله وبأيدى قوله تعالى * فقضاهن سبع سموات) قال الشارح فى التلويح التحقيق أن القضاء تمام الشيء ما قولاً كفاً قوله تعالى * وقضى ربك خلقة من وأتقن أمر من انتهى كلامه فمعلم مما ساذكر أن ما وقع فى شرح العمدة أن القضاء يذكر ويراد به الأمر كما قال الله تعالى * وقضى ربك ألا تعبدوا الاياه * أى أمره ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى * فاقض ما أنت قاض * حيث جعل ارادة الأمر معنى مغايراً لارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم والأمر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء فى قوله تعالى * وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لنفسدن فى الارض * الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد أعنى تمام الشيء

طبق المشيئة قصد بذكرها تحيين اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حملها الشارح لاسكن يعنى عنه حيث أن الحكم يكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لا معنى لكونها فعله الا كونها بخلقته ولم يعمل على معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة وهى الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احترازاً عن كثرة التكرار فى الارادة (قوله لانا نقول الكفر مقتضى لا قضاء) يحصل اجواب ان الدليل أعنى قوله لان الرضا بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضا به رضياً بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى أنه لا حاجة الى قوله

والرضا انما يجب بالقضاء دون مقتضى وقد تم الجواب قبله ومما يجب ان ينبه عليه ان الرضا بالمقتضى أيضاً واجب اسكن من حيث انه مقتضى والرضا به من حيث انه مكسوب للعبد كفر وما هو المشهور ان الرضا بالقضاء واجب انما هو فى القضاء بمعنى الصفة الذاتية أعنى ارادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام فيه قولاً

والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بمجده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرو وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب

فهو من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهي من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدي الى التكرار (قوله والرضا إنما يجب بالقضاء) قيل عليه لا معنى.

قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها (قوله فهي من الصفات الفعلية) أي اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فمرجعه اما الى تعلق التكوين أو الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق (قوله وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وأما عند الفلاسفة فهو عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ الفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجود وأكملها انتهى وما وقع في شرح الطوالع للاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء وما خوذ منه فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود الظالي لاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك لان ما ذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية منفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التبريل في قوله تعالى * وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم * كذا ذكره أبو المعين النسي في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ظهر ان ليس للقضاء الا ثلاثة معان أحدها المعنوي والثاني مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان القضاء ستة معان فهو من قلة التدبر فتدبر (قوله لكن التفسير به ههنا يؤدي الى) يعني ان عالم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا تفسيره بالحكم أيضا يؤدي الى التكرار (قوله قيل لانه لا معنى

نعم التحقيق ان
الرضا به أيضا
واجب

(قوله والمنصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته) لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض لها الا ان يقال اكتب
 ظهورها من بيان حل الارادة وحينئذ يدفع بعض ما تقدم عن الاظهار ان المراد سلب تاتية قدرة
 العبد و ارادته ومشيئته ٣٤٨
 (قوله قلنا الله تعالى اراد منهما الكفر والنسق)

والمنصود تعميم ارادة الله وقدرته لما مر من أن الكل بحاق الله تعالى وهو يستدعي
 القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره
 والناسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما
 الكفر والنسق باختيارهما فلا جبر كما أنه تعالى علم منهما الكفر والنسق باختيار

لارضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد من الرضا ينشئ تلك الصفة وهو المنقضي
 فالصواب أن يجاب بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو منقضي ليس
 بكفر وإنما خير بان رضا القلب بفعل الله تعالى بل يتعلق بصفته أيضاً مما لا ستر في
 حقه ثم أن الرضا بهما يستلزم الرضا بالتعلق من حيث هو متعلق منقضي لا من حيث ذاته
 ولا من سائر الخشيات كما يشهد به ضرورة النظر وثبت كان الرضا الاول هو الاصل
 والمنشأ لهذا في اختيار الشارح لهذا الطريق في الجواب فيه مل

للمرضا (الح) يعني أنه لا معنى لرضا بصفة الله تعالى ان الله تعالى رضى بصفته الله تعالى لا
 يريد أن يرضى بصفته من صفاته تعالى بل يريد أن يرضى بتلك الصفة وهو المنقضي
 وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأن الرضا بالكفر إنما يكون كفراً إذا كان مع
 الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضا بكفر الكافر مع استقباحه قصد إلى
 زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ربنا اطمس على أعينهم
 واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب العظيم وفيه ان ذلك إنما هو في الرضا
 بكفر الغير وأما الرضا بكفر نفسه فهو كفر مطلقاً قال في التلخيصية من رضى بكفر نفسه
 فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والأصح أنه لا يكفر بالرضا بكفر
 الغير ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه (قوله وأنت خير بان رضا القلب بفعل الله
 تعالى الح) يعني ان ما ذكره المعترض من أنه لا معنى لرضا بصفة من صفاته تعالى مما لا
 معنى له إذ تعلق رضا القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة
 الاحكام بل يتعلق بصفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته لازلية مما لا ستر في حقه
 ولا شك ان الرضا بهما يستلزم الرضا بتعلق تلك الصفة من حيث أنه متعلق بضرورة
 ان الرضا بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضا بطرفيه من حيث كونهما متعلقين به

باختيارهما) الاولى
 ارادتهما لم يعرف
 فقد كروا المعترضة أيضاً
 قالوا بالارادة من غير
 مفسر حيث قالوا
 اراد الله الكافر
 بغلبة واختياراً
 لا جبراً واضراراً
 لكنهم خالفوا في
 جواز تحريف مراده
 تعالى عن ارادته
 وقد لا تنحصر في ذلك
 ان لا مقتضية بذلك
 انما اراد ان يدخلوا
 داره فلم يدخلوا فورد
 عليهم ان ذلك لا يخلو
 عن الشبهة ولا يخفى
 انهم ارادة وقوع
 الشيء اختياراً لم
 ارادة الشيء مقتضى من
 غير امتناع التكليف
 اذا ارادة تجامع
 الاختيار وتاليه يحقق
 تلك الارادة المطلقة
 في ضمن ما يجتمع
 الاختيار وتحقيق
 المشاء ان التكليف

بالممتنع فيجوز تاليه تعالى عند المعترضة ونحن نقول لا يمتنع
 منه شيء والتكليف بالممتنع معروف في ملكه ولو سلم عدم وجوب التكليف بالامتناع انما هو في الممتنع لذاته وأما
 في غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيها اذا كان علة الامتناع ما عدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف

ما كلف به وأما متعلق التكليف بخلاف ما علمه الله تعالى وأراد به واقع (قوله والمعتزلة أنكره) وأراد الله للشرور والقبايح الخ) قالوا فعل العبدان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره ٣٤٩ تركه وإن كان حراما فبعكسه

والمندوب يريد وقوعه

ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقبايح حتى قالوا أنه تعالى أراد من الكافر والتاسق إيمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعماء منهم أن إرادة القبيح قبيحة كخفته وإيجاده ونحن نمتنع ذلك بل التيسير كسب القبيح والانتصاف به فعند عدم يكون أكثر ما يتسع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكى عن عمر بن عبيد الله أنه قال ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لأن الله لم يرد إسلامي فإذا أراد الله إسلامي أسلمت فقلت للمجوسي إن الله تعالى يريد إسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا أكون مع الشريك الأغلب وحكى أن القاضي عبيد الجبار الحمداني دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الأستاذ أبو اسحق الأسفرايني فلما رأى الأستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الأستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة والنهي عدم

(قوله حكى عن عمر بن عبيد الله) قالت المعتزلة أنه تعالى أراد من العباد إيمانهم رغبة واختيار الاجر واضطرار فلا نقص ولا مغلو بية في عدم وقوع ذلك كالمالك إذا أراد من القوم أن يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا أو أبس بشئ عاذا عدم وقوع هذا المراد نوع نقص

فيكون ما ل جواب الشارح وما ذكره المعتزلة بقوله فالصواب الخ واحد الذي يصير المعنى والرضا إنما يجب بالقضاء المستلزم للرضا بالمقتضى من حيث كونه متعلفاً لا بالمقتضى من حيث ذاته ولا من سائر الحيليات وإنما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضا إنما يجب بالمقتضى من حيث كونه متعلفاً لا من حيث ذاته لأن الرضا بالاول أعني التضاء هو الأصل المنشأ للثاني إذا الرضا بالمتعلق إنما يجب لتعلق الرضا به فان قيل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضا بذاتها وبتعلقها بما وجه التخصيص حيث قالوا الرضا بالتضاء واجب أجيب بأن هذه الصفة لما كان صدور الالام من آثارها كان مظنة أن يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وبتعلقها فلقد دفع هذا التوهم قالوا يجب الرضا بالتضاء (قوله قالت المعتزلة أنه تعالى الخ) يعني قالت المعتزلة في التخصيص عن لزوم النقص والمغلو بية بأنه تعالى أراد إيمان العباد اختياراً منهم لا جبراً فلا نقص في عدم وقوعه لعدم دلالة على عجزه بخلاف خلف المراد عن الإرادة التسمية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى (قوله وليس بشئ) أي ما قالت المعتزلة في التخصيص

ولا يكره تركه
والمكروه عكسه وأما
المباح وأفعال غير
المكف فلا يتعلق به
إرادة ولا كراهة وفي
قوله حتى إنه أراد من
الكافر والتاسق إيمانه
وطاعته أن انكار
إرادة الشر لا توجب
إرادة الإيمان
والطاعة بل
الموجب له أنه لا يترك
إرادة الخير لزعم أن
ترك إرادة الخير كإرادة
الشر قبيح وفي قول
المجوسي لأن الله لم يرد
إسلامي تعريض بان
الإسلام شر بناء على
أصل المعتزلة وفي قول
عمر بن عبيد الله
لتعريضه بالتعريض
بكون الإسلام خيراً
وقول المجوسي فانا
أكون مع الشريك
الأغلب يحتمل إرادة
أنى أرجح الشريك
الأغلب وإرادة أنى
مضطر في يده وفي

قول الحمداني تعريض بالاستاذ بأنه ناقص في تنزيه الحق وتسميته حيث ينسب إليه الفحشاء من إرادة الشرور والقبايح وفي قول الأستاذ تعريض بأن نقصاً ان التيسير والتنزيه حيث جعله مغلوباً بالعباد بحيث يجري في ملكه

مالا يشاء (قوله ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً او بامر به) أي نحن نعلم من أنفسنا ان الشيء قد لا يكون مراداً لنا
ونامر به لداع وقوله ألا ترى ان السيد تنويره ولا يخفى انه لا يصح تعليله بقوله لحكم ومصالح محيط بها علم الله ولا بقوله
ولا نه لا يسئل عما يفعل وإنما يصح التعليل لو كان المراد اننا نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً له تعالى ولامر به ولا يصح
لانه أول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير تراخ من أحوالنا فاصحح ان يقال نحن نعلم ان الشيء قد
لا يكون مراداً او تؤمر به وقد يكون مراداً ونهى عنه ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر للحاضر من عصيان عبده
بامر به شيء ولا يريد منه قاله ٣٥٠ تعالى يا امر بما لا يريد لحكم ومصالح الخ وكأنه المراد مما قال لكن وقع

في تقريره الاختلال
(قوله وللعباد أفعال
اختيارية يثبتون بها
ان كانت طاعة
وما يقبون عليها ان
كانت معصية)
والكف عن المعصية
طاعة والكف عن
انواجب معصية فلم
يخرجهم عن الحكم
ووصف الأفعال
بالأبادة بها والمعاقبة
عليها ليكون كالدليل
على ان للعبد اختياراً
فيها ولذا ترك
الوصف بعدم الأبادة
بها وعدم المعاقبة
عليها كما في الأفعال
المباحة ووصف
الأفعال بالاختيارية
مجمع عليه عند من

الارادة فيجعلوا إيمان الكافر مراداً او كفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون
مراداً او يأمر به وقد يكون مراداً او ينهى عنه لحكم ومصالح محيط بها علم الله تعالى
أولاً نه لا يسئل عما يفعل ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضر من عصيان
عبده بأمر به شيء ولا يريد منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل
مفتوح على التريقين (وللعباد أفعال اختيارية يثبتون بها) ان كانت طاعة
ومعروفة ولا أقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير المجردة الا الرضا وهو مذهب
أهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضا عندنا هو الارادة المطلقة وعندنا هو
الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك فإنه أمر قد يجامع تعاقب الارادة وقد
لا يجامعه نعم يخلف المراد عن تعاقب الارادة قص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى (قوله
وللعباد أفعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد ما قدرة الله فقط لا قدرة من العبد

ليس شيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التخييرية نوع نقص ومعنوية ولا
أقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبد والخدم كذا في شرح
المقاصد (قوله قيل لا يفهم من الارادة الخ) أي قيل في النقص عن لزوم النقص
والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى إيمان العباد رغبة واختياراً الا الرضا به
فقولهم يتخلف المراد به عن الارادة التخييرية قول يتخلف المرضي عن الرضا وهو
مذهب أهل السنة والجماعة فكما لا يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة
أيضاً (قوله وهو كلام الخ) أي ما قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك إنما
يقيد لو كان الرضا عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضا عند المعتزلة هو

سوى الجبرية والحكيم لان نسبة الفعل الى العبد

الارادة

بسبب انه محققه عند المعتزلة أو بان قدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاذ أو بسبب ان الفعل بكسبه كما هو عند
الاشاعرة أو لان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند الناضى فرد بقوله وللعباد أفعال على الجبرية وبقوله
اختيارية على الحكيم حيث قل فعل العبد بقدرته بإيجاب واضطرار ويتنوع تخلف الفعل عن قدرته ومن قال
مقصوده ان العبد لا ينسب الى قدرته سواء كانت جزءاً المؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مراداً محضاً كما هو مذهب
الاشعري فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاذ والاشعري وهو شامل لما سوى مذهب الحكيم

أصلاً وهو مذهب الجبرية أو بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الاشعري أو قدرة العبد فقط
بلا إيجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة أو بلا إيجاب وامتناع التخلف وهو مذهب
الفلاسفة

الارادة مطلقة من غير تقييد بعدم الاعتراض فالتقول بتخلف المراد عن الارادة فيلزم
النقص والشناعة بخلاف الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس الترك
فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه أمر قد يجمع تعلق
الارادة كما في إيمان المؤمن وقد لا يجمعه كما في كفر الكافر فانه تعلقت به الارادة
دون الرضا ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته تعالى نعم تخلف المراد
عن الارادة نقص عندنا لكن الرضا لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل
الحاشي من ان للمعتزلة أن يقولوا ان الارادة التوقيضية هو الامر والنهي ولا شك
أن مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقصه بل مغلو بيته اجماعاً لان ذلك انما يتم لو كان
معنى الامر عندهم ما فسر به القوم من طلب المأمور به سراً كان مراداً أولاً وليس
كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور عن الامر تخلف المراد عن
الارادة فيلزمهم النقص والمغلوية بالارادة (قوله أو بلا تأثير لقدرته) فهو مذهب
الاشعري فان الله تعالى أجرى عاقبته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل
أوجده عقيب ذلك من غير أن يكون لقدرته وارادته تأثير في وجوده فذلك الفعل
مخلوق الله تعالى ومكسوب العبد وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله أو قدرة
العبد فقط بلا إيجاب الخ) ولا يخفى انه لا يظن مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء
ومذهب المعتزلة لان عدم الإيجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة وأما
مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الإيجاب والاضطرار وهو لا ينافي
الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان
الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال في شرح
الجديد للتجريد ومذهب الحكماء والمعتزلة الى أنها واقعة بقدرة العباد على سبيل
الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خالق القدرة والارادة
في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بلا إيجاب (قوله وهو مذهب
الفلاسفة) هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل
الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لا فاضة المبدأ على ما صرح في شرح
الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول له على الاطلاق وان تساهلوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم

والمروى عن امام الحرمين أو مجموع التدرين على ان يؤثر في أصل الفعل وهو
مذهب الاستاذ أو على ان يؤثر قدرة العبد في وصفه بان يجعله موصوفاً بمثل كونه طاعة
أو معصية وهو مذهب القاضي أبو بكر والمقصود ههنا ان للعبد فعلاً ينسب الى قدرته
سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو منداراً محضاً كما هو مذهب الاشعري
ويجب ان يعلم ان جميع أفعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض
الادلة لا يجزى الا في المكلف فذلك خصصوا العباد بالذكر

كرة والارض مر كزه والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى
الرامي قايماً يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني رحمه الله تعالى في بعض
تصانيفه (قوله والمروى عن امام الحرمين الخ) قال في شرح المقاصد هذا القول
من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث
قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة تعالى من
غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق (قوله أو مجموع التدرين الخ) أي قدرة
الله وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بفعله نفسه ويؤثر في أصل الفعل بمعنى ان قدرة
العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة
بتوسط هذه الاعانة وهذا قريب من الحق وان اشتهر في الكتب انه
جعل كلا منهما مؤثراً تاماً وجوز اجماع المؤثرين على أن واحد فانه باطل صريحاً
(قوله بان يجعله موصوفاً الخ) كما في لطم اليتيم نادياً وايداء فان ذات المظلم
واقعة بقدرة تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد والظاهر
انه لم يرد أن قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والالزام عليه ما لزم
على المعزلة بل أراد أن للقدرة مدخل في ذلك أو وصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة
ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على من ذهب ان هذه الصفات أمور اعتبارية
يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما أمر الله سبحانه وتعالى أو مخالفته له فلا وجه لجعله
أثر القدرة (قوله والمقصود الخ) يعني ان المقصود في قوله وللعباد أفعال الخ لا يصدق
الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد أفعال رد على الجبرية اذ لا فعل لهم عندهم وكذا
على القاضي اذ للعباد عنده أوصاف الأفعال لانفسهم وقوله اختياري يرد على الحكم
حيث قال فعل العبد بقدرة بايجاب واضطرار وأما الرد على المعترضة فقد سبق ولذا لم
يشتر اليه ههنا (قوله الا أن بعض الادلة لا يجزى الخ) وهو قوله ولا اله الا هو لا يمكن
للعبد فعل لم يصح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله

(قوله الجبرية) في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرة والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك
للإزدواج وقوله لا كما زعمت الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلا يدل على أن خلاف الجبرية لا يخص ما يثاب
ويعاقب عليها بل نفي الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه أيضا ويرى بما يقال يشمل سائر الحيوانات أيضا
(قوله ولا قصد) نفي القصد مكابرة صريحة ولا حاجة لهم إلى نفيه لا يمكن في سلب نسبة الفعل إلى العبد أنه لا تأثير
لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره وإضافة الحركة إلى البطش ٣٥٣ إضافة المسبب إلى السبب

كإضافة الحركة إلى
الارتعاش إلا أن
البطش علة غائية
والارتعاش منشا
الحركة وللجبرية أن
يقول الفرق وهمي
لعدم الاطلاع على
أسباب حركة البطش
بخلاف حركة
الارتعاش حتى لو علم
أن الكل بخلق الله
وإيجاده لم ينفذ
إلى الفرق وأورد
على لزوم عدم ترتيب
استحقاق الثواب
والعقاب أنه ينبغي
أنه لا يسئل عما يفعل
ويرد أنه يتجه على
لزوم عدم صحة
التكليف أيضا فلا
وجه لتسليمه بناء
على بدهية عدم صحة

(ويعاقبون عليها) أن كانت معصية لا كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلا
وإن حر كانه بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار
وهذا باطل لا يفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم أن الأول
باختياره دون الثاني ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق
الثواب والعقاب على أفعاله ولا إسناد الأفعال التي تقتضي ساقية القصد والاختيار
إليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال السلام
واسود لونه

(قوله لما صح تكليفه) لبطان تكليف الجماد بالضرورة وأما قوله ولا ترتب استحقاق
الثواب ففيه نظر مرد ذكره وقد يرد أيضا على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد بهذا
على الأشعرى لجواز أن يكون داعيا لاختيار الفعل

(قوله وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب ففيه نظر مرد ذكره) وهو أن
ترتب الثواب والعقاب أمر عادي كترتب الإحراق عقاب مساس النار فكما لا
يقال لم ترتب الإحراق على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى
ذلك العقاب (قوله وقد يرد أيضا على الجبرية الخ) أي كما يرد على الجبرية بعدم صحة
التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعضة والتأديب لأن فائدة التكليف
طلب الفعل أو الترك ولم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد
هذا على الأشعرى بأن يقال لو لم يكن لفرد العبد تأثير في الأفعال لم يفد التكليف
جواز أن يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة إليه
فيترتب عليه خلق الله تعالى ذلك العمل ترعا عادي أو باعتبار ذلك الاختيار المرتب على
الداعي بصير الفعل طاعة إذا وافق ما دعه الشرع أو معصية إذا خالفه وبصير علامة

(٢٣ عنائد)

تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتيب الاستحقاق بناء
على ذلك لأنه أيضا مثله في بطلان ترتيب استحقاق الثواب عليه ويتجه على عدم صحة إسناد أفعال يقتضي سابقة
القصد والاختيار إن الاقتضاء وهمي فبناء وضع الفعل لقصد مبا لفة أرباب اللغة الذين ليسوا من أهل التحقيق
للوهم على أن لا سلم إن الاقتضاء بحسب الوضع بل المعروف المبني على الوهم والافسلا فرق في الوضع بين قام وطل فإن
كلامهما موضوع للحدث والسبب والزمان لا غير وإنما فهم القصد للوهم القصد في شأن بعض الأفعال

(قوله والنصوص القطعية) بالنصب عطف على كآية المتكلم في قوله لا نأكلها انفي ذلك عطف على تشرق فقد عطف
 الأدلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الأدلة العقلية عليه ووجه دلالة الآية الأولى على القدرة والنصد
 والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عاين ووجه دلالة الآية الثانية ان عاقب مشيئتهم وهذا لا يكون مع استثناء
 القدرة والتصد والاختيار ولو رفعت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم الصحة
 اللازمة لعدم العمل للعبد لصح وكان دليلا على بطلان الثاني فلا آية الأولى تدل على صحة ترتيب الاستحقاق على
 أعمالهم واسناد ما يقتضي ساقية التصد والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لانه لا يهدد على الكفر
 والتحرير على الايمان والترغيب فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما يقتضي ساقية التصد
 والاختيار (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى الخ) أو رد عليه ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على
 تعميم ارادة تعالى أفعال ٣٥٤ العباد انه يلزم أن يكون الكافر مجبوراً في كفره والناسق مجبوراً في فسقه فلا يصح

والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن
 شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى و ارادته
 الجبر لازم قطعاً لانهما اما أن يتعلما بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع
 الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد بفعله أو يتركه باختياره فلا اشكال

(قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى و ارادته الخ) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة
 الى كل ممكن ومن سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبوراً الخ بيان بالنسبة الى
 الموجودات فقط وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك (قوله فيجب)
 والالجاز انقلب علمه تعالى جهلاً وتختلف المراد عن ارادته

الثواب والعقاب (قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن الخ) متصوده دفع لما يورد
 من أن هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في
 كفره الخ فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى ما يمكن من
 العبد من الفعل والترك حيث عمم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل أو بعدمه وما مر

تكميلهما بالايمان
 والطاعة وأجاب عنه
 بهذا الجواب ولا يرد
 لان ما سبق البطلان
 لتعميم الارادة يلزم
 الجبر وهذا اثبات
 للجبر على مدعى
 التعميم وبينهما بين
 نعم نتيجة ان استقصاء
 الكلام فيه أولى
 بالامام السابق لسبقه
 والامر فيه هين
 والجواب عنه بان
 السابق بيان الجبر

بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان بالنسبة الى كل ممكن وهي مع ذلك مخفي
 كما لا يخفى على من هو ذكي بل غني فلا يلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غني (قوله لانهما اما أن يتعلما بوجود الفعل
 فيجب أو بعدمه فيمتنع) أو رد عليه ان تعميم الارادة ليس الا بشموله الموجودات اذ لو كانت الارادة شاملة للعدم
 أيضاً لم يكن عدم أزلي لان كل مراد حادث بل العدم نتيجة عدم الارادة كما انطق به الحديث المرفوع ما شاء الله
 كان وما لم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشيء بحكم ان عدم العلة علة العدم فلو تعلقت الارادة
 بالعدم لاجتمعت علتان مستثنان على شيء فلا ظهر كما قيل ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والامتنع
 لا امتناع المعلول بدون العلة وذلك ان تتكلف بان عدم الاشياء كوجودها مرتب بسلط بارادته الا أن ارتباط الوجود
 بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا يعني بتعلق الارادة بالعدم الا أن يقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها ولا يذهب
 عليك انه يمكن أن يقال في العلم أيضاً على نحو الارادة بانه ان تعلق العلم بالوجود وجب والامتنع اذ عدم تعلق العلم

وهكذا الحال في الامتناع وأنت خير بان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر
الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن والظاهر ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والامتناع لا بها علة
الوجود وعدم العلة علة العدم هذا

من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض
بالنسبة الى الكفر والفسق مع أنه قد فصل في السؤال والجواب عنها بإيراد السؤال
الثاني مع الجواب عنه باخل والتخص مالم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان
جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة امامي على العرف أو المراد الموجودات
في العبد معنى انصافه بها في الخارج لا وجودها في أنفسها والافهم ما أمر ان عدمه ان
لا تحقق له ما في الخارج (قوله وهكذا في الامتناع) بأن يقال ما علم الله تعالى وأراد
عدمه بمنع اذ لم يمنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتختلف المراد
عن ارادته تعالى (قوله وأنت خير بان الاعدام الازلية الخ) يعني ان تعميم ارادة
الله تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوبة
بالارادة لكانت عادية لان أثر الارادة حادث على ماهو المقرر المتفق عليه بين الجمهور
فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده ما في شرح
المواقف العدم ليس أثرا جموعا للمقادير كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق
مشتبته بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضي حدوثه كفا في الوجود
فيلزم أن لا يكون عدم العالم ازليا وأما الجواب باننا لنسلم كون أثر الارادة حادثا
البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الاجادة على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز
تعميم الارادة بالعدم حتى يشتمل ابقاء الشيء على العدم فليس بحيد لان المنع الاول
وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى قاعلا مختارا
على كون العالم حادثا وأما الثاني فلان بقاء الشيء على العدم ليس الانصافه بالعدم
في الزمان الثاني بل الأمر زائد واذ لم يكن العدم صالحا لئلا يكون اثر افضيته الى جميع
الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء علم مشيئته
الفعل كما لا يخفى وغاية ما يتكلف أن يقال ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط
بارادته لا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعني بتعلق
الارادة بالعدم الا أن تقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها (قوله ولذا وقع في الحديث)
فانه استند عدم الفعل الى عدم المشيئة لا ان مشيئة العدم كذا نقل عنه (قوله والا
يمنع الخ) أي وان لم يتعلق الارادة بالوجود بمنع وجوده لان الارادة علة الوجود

بالوجود يقتضي
امتناعه والا لزم
خروج أمر عن
علمه ففهم

(قوله فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً) الاشكال قوي ومنع منافاة كون

٣٥٦

فان قيل فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً وهذا يناقض الاختيار قلنا ممنوع فان
الوجوب باختيار محقق للاختيار لا مناف

والمعزلة لما جوز والتخلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة
عليهم (قوله فان قيل فيكون حينئذ فعله الاختياري واجباً) قد تمنع هذه المقدمة أيضاً
لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار
وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق
الاختيار)

وعدم العلم علة عدم المعلول ومن ههنا ظهر وجه آخر لعدم كون العلم أثراً لارادة لانه
لو كان الارادة علة له وعدم الارادة أيضاً علة له يلزم توارد عاتين مستقلتين على معلول
واحد (قوله والمعزلة لما جوز والتخلف عن الارادة الخ) يعني ان المعزلة لما قالوا
ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غير نفسه جائز لانه ارادة نفوسية
يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم بان تعميم
ارادة الله تعالى بانفعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لا نسلم انه اذا تعلقت الارادة
بالوجود يجب ولا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على أكثرهم
السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجبر وهو نقص وانما قيدنا
بالاكثر لان أبا الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل
وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم أيضاً (قوله قد تمنع هذه المقدمة الخ)
أي كما تمنع منافاة كون الفعل الاختياري واجباً أو ممتنعاً للاختيار كذلك يمنع نفس
جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً لان العلم تابع للمعلوم بمعنى
ان الاميل في المطابقة للمعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشف الشياء على ما هو
عليه في حد ذاته ألا يرى ان صورة الفرس انما يكون علماً اذا كان مطابقاً له حتى لو
خالفه بوجه ما لم يكن علماً بل جهلاً فلم انه لا مدخل للعلم في جعل الفعل واجباً
وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة أيضاً مدخل
في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له
والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهي أيضاً تابعة
لاختيار العبد فلا يكون مرجحاً للفعل وأما قولهم والايجاز انقلاب علمه
تعالى جهلاً وتخلف المراد عن الارادة قلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق

الشيء واجباً أو ممتنعاً
الاختيار خفي نعم منع
اقتضاء العلم الوجوب
واضح اذا العلم تابع
الوقوع فلا يوجب
الوجوب وأما تنصه
بافعال الباري جل
ذكره في اعتبار علمه
ظاهر لانه عالم في
الازل بكل ما يقع
فيكون واجباً فلا
يكون اختيارياً وأما
باعتبار الارادة فتدل
مبنى على ازالة تعلقاتها
وفيه بحث لانه كما ان
تعلق الارادة وان
كان حادثاً يوجب
الفعل فيخرجه عن
اختيار العبد كذلك
هذا الايجاب يخرج
عن اختيار الواجب
ولا يمكن أن يدفع
التنص بان تعلق
ارادته باختياره فلا
يخرجه الوجوب
المتفرع عليه عن
كونه مختاراً بخلاف
العبد فان تعلق ارادته
تعالى ليس باختياره

لان تعلق ارادته تعالى

عقب ارادة العبد فتدبر

وأبضا منقوض بأفعال البار جل ذكره لأن علمه واردة متعلقان بأفعاله فيلزم أن يكون فعله واجبا عليه * فإن قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار إلا كونه موجودا لأفعاله بالقصد والارادة وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها

فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا وأما أن ذلك الاختيار ليس من العبد لأنه لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الأشعري وهو جبر متوسط وأما الذاهبون مذهب الاستاذ فلهم أن يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شأنها أن تتعلق بكل من الطرفين للأدع ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما أن صدور ارادته تعالى عن ذاته بالإيجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق (قوله وأبضا منقوض الخ)

ظاهر (قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد الخ) أي إذا كان الوجوب أو الامتناع بتوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل لاختياره فيه أصلا وهو المقصود ههنا لأن المقصود في الجبر في أفعاله الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف له وأما الكلام في أن ذلك الاختيار ليس فعل العبد لأنه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه رأى أهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الأشعري يسلمه ويقول العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي أحدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الأفعال على ما سيجيء تحقيقه وأما الذاهبون إلى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدهم لكن لهم أن يقولوا أن كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لأن الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شأنها أن تتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير ادع ومرجح كافي قدح العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر في الأفعال لأن اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا إنما يقال الجبر بالنسبة إلى الأفعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها ألا يرى أن صدور ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الإيجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى أيضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا إذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة بأحد الطرفين أو الارادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على أحد طرفي الفعل أماما مطلقا أو عند وجود الداعي السكته ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك أن ما ذكره إنما يدل على عدم كونه مجبورا في الأفعال التصادرة بتوسط الاختيار

توجيه النقض بالعلم ظاهر وأما بالارادة فمبنى على أزلية تعلقاتها أيضا وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقاتها اتفاق علم موجب له اذ لا قبل الازل بخلاف ارادة العبد فتدبر

وأما في نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور قطعاً كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختاراً بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعري انما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار لاني الافعال الصادرة بتوسطه تأمل (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) بان يقال ما علم الله تعالى وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع أنها اختيارية بالاتفاق من المتخصصين (قوله وأما بالارادة فمبنى الخ) أي النقض بارادته تعالى مبنى على ان تعلقات الارادة أزلية فيقال ما اراد الله تعالى في الازل وجوده يجب والامتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال أما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب أو يمنع قال الفاضل الجلي ان النقض وارد لو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقاتها بالاجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده والامتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حين الاجاد وهو لا يتنافى الاختيار لتحقيق التمكن على الفعل والترك قبل الاجاد وانما المنافي انه الوجوب الحاصل قبل الاجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظاهر (قوله وقد يجاب بان الاختيار الخ) حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا يتنافى الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل أن يتعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم أيضاً لانه ليس قبل تعلق ارادته تعالى علم موجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها أزلية ولا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقاتها متاخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الأزلية فيتحقق الوجوب أو الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الاجاب بخلاف ما في أفعال العبد فانه بارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعاً (قوله تأمل) نقل عنه تأمل وجه التأمل ان معنى الاجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة

(قوله ومعلوم أن

المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين
مستقلتين) ولا تحت
مستقلة وغير مستقلة
والألم تكن المستقلة
مستقلة ويمكن أن يقال

الدخول تحت مستقلة
وغير مستقلة دخول
تحت مستقلتين هما
المستقلة ومجموع المستقلة

وغير المستقلة فإذا
اكتفى بنفي الدخول

تحت قدرتين مستقلتين

ولا يخفى أن السؤال

أنما يتوجه على من لم

يجعل فعل العبد تحت

مجموع القدرتين

كالاستاذ والقاضي

(قوله وبالضرورة أن

لقدرة العبد وإرادته

مدخلة) وإن أثبت

فبالبرهان على ما

عرفت والبدهي ليس

الامطابق المدخلية

سواء كان بالتأثير أو لا

لا بمجرد كونه مراداً

محضاً كالأحراق

بالنسبة إلى النار لا

بتأثير كما توهم البعض

لأن نفي التأثير ليس

بدهي بل إنما ثبت

بقيام البرهان على أن

الكل يخلقه تعالى استقلالاً

ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين * قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومثاله إلا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلة في بعض الأفعال كحركة البطش ودون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التنصيص عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب

(قوله مدخلة في بعض الأفعال) أي بالدوران والترتب المحض كالأحراق بالنسبة إلى مسبب النار لا بالتأثير إذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه أن صرف العبد الخ) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو يتعاقب الإرادة بمعنى أنه يصير سبباً لا يخلق

بأن يكون تعلقه بمتفرع على شيء تامه أن وجوده والافتقار وهذا إنما يستدعي القلبية لذاتية لا الزمانية فلا يحجب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لأن تعلق العلم وإن لم يكن مقدماً على تعلق الإرادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فإن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الإرادة قبلية ذاتية بخلاف إرادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وإرادته ضرورة توقفاً على تعلقهما بطريق جرى العادة وإن كان تعلق إرادة العبد متأخراً عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الإيجاب وسلب القدرة والاختيار (قوله أي بالدوران والترتب المحض الخ) دفع لما توهم من ظاهر العبارة من أن قوله أن لقدرة العبد وإرادته مدخلة في بعض الأفعال يدل على أن لقدرة وتأثيريه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله أن الخالق هو الله تعالى وحاصل اندفع أن ما يحكم به بديهية العقل هو أن لقدرة العبد مدخلة في بعض الأفعال بالدوران بأنه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير أو بعدمه كما يحكم بدوران الأحراق مع مساس النار وترتبه عليه إلا أنه يحكم لعقل بأن لقدرة مدخلة فيه بالتأثير حتى يصير منافياً لقوله بأن الخالق هو الله تعالى إذ لا حكم للضرورة فيه كما أنه لا حكم لها في عدم التأثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي أوردت لنفي الجبر المتوسط من أن بديهية العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بثبوت تأثيرهما فإن صدق حكمها الأول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقاً وإن كذب الثاني كذب الأول فيكون مذهب الجبرية حقاً فعلى التقديرين لا توسط إذ لا حكم للبدية في تأثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفاءه بالفواعل إنما يحكم البداهة بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى (قوله صرف القدرة جعلها الخ) يعني معنى

الله صفة متعلقة بالفعل وأما صرف الإرادة أي جعلها متعلقة فيجوز أن يكون لذاتها
على ما عرفت في إرادة الله تعالى

صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الإدارة بالفعل
لا بمعنى أنه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف إذ لا مؤثر إلا الله بل بمعنى أن تعلق
الإرادة بصير سببا عاديا لأن يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت
مستقلة في التأثير لا وجد الفعل وأما صرف الإرادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة
لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها فانها صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين بل
المرجوح من غير داع لها و مرجح كما عرفت في إرادة الله تعالى من أنه صفة توجب
تخصيص أحد المتدورين بالوقوع في بعض الأوقات من غير احتياج إلى مرجح وكما
أن صدور الإرادة عن ذاته تعالى بطريق الإيجاب لا بوجوب الجبر في أفعاله كذلك
صدور إرادة العبد من ذاته تعالى لا بوجوب كونه مجبوراً في أفعاله واعلم أن هذا المقام
يستدعي بسطاً في الكلام فنقول والله التوفيق أن أفعال العباد منها ما يتعلق بها إرادة
الله تعالى بلا توسط اختيار العبد بمعنى أن الله يوجد لها سواء تعلق بها إرادة العبد أولاً
ومنها ما يتعلق بها إرادته تعالى بتوسط اختياره وإرادته بمعنى أن الله تعالى أوجد في العبد
قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وإرادة ترجيح أحدهما إذا رجحت إرادة العبد أحد
الطرفين وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي إليه بمعنى أن تعلق الإرادة
بصير سبباً عادياً لأن يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير
بالاستقلال لا وجد الفعل ثم تعلق إرادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك
أعني تعلق إرادته وقدرته وصرف الآلة إليه تعيناً ذاتياً فإن قيل ذلك الترجيح المتفرع
عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي أما أن يكون مخلوقاً لله تعالى فالجبر باق أو فعل العبد
فيكون العبد خالقاً لبعض أفعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الإرادة على ما بين في
موضعه من أن الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين فإن قيل إذا كان الترجيح
من مقتضيات ذات الإرادة فافائدة التكليف إذا إرادة تتعلق بأحدهما بالضرورة قلت
قد يصير التكليف داعياً لتعلق الإرادة بناء على أن الإرادة تابعة للعلم فإذا علم المكلف
أن التكليف واقع هكذا فهو حسن بصير ذلك داعياً لتعلق إرادته وترجيحه فيصرف
القدرة والدواعي إليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيب عادة وباعتبار ذلك التعلق أعني تعلق
الإرادة المترتب على الدواعي بصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل أن الله تعالى
خلق في العبد علماً اجمالياً بالأفعال الاختيارية قبل صدورها وعلماً بحسنها

وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي تحدث عنه القدرة كما سيحكي
 لأن صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس شيء لأن قصد
 الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من
 يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم إن تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه
 كما في قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قبل ذلك عند تحقق

الموت

وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ما خوذ من لسان الشارع وخلق
 فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة
 لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في الاجراء لا وجدها في العلم
 بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعاقبت ارادته بالقبح يستحق
 الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعاقبت بالحسن يستحق المدح
 والثواب كذلك ولذا الوفاء بيمينه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعاقب ارادته
 بيمينه وعزم عليه مع العلم بيمينه يستحق المؤاخظة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة
 التي من شأنها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى
 فيكون مجبوراً فقلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو
 لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري تعالى فانها صادرة
 بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والالزام حدوثها مع انه مختار فيها اذ
 لا فرق بين أن تكون مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب وبين أن تكون مستندة
 الى غيره في عدم كونها باختيار والسرفية ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير أن تكون
 متعلقة بالحسن أو القبح هذا محصل ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق
 خلق الافعال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله وقيل صرف القدرة الخ) أي وقيل في
 بيان معنى صرف القدر ذو مغايرته لصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد
 استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده
 القدرة كما سيحكي في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة بخلاف الله تعالى
 عند قصد اكنساب الفعل وانما قلنا بمغايرتها لان صرف القدرة متأخر بالذات عن
 وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات
 عن قصد الاكنساب لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم غير المتأخر اذ لو كان عينه
 يلزم تقدم الشيء على نفسه (قوله وليس شيء) لان قصد الاستعمال الخ) أي ما ذكره

(قوله وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق) قيل هذا هو التعقيب الذاتي والافاق القدرة مع الفعل أقول ليس التعقيب الذاتي أيضا بحسب الحقيقة لأن خالق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة والافاق لا تحتاج في خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف ٣٦٢ العبد قدرته من الاسباب العادية التي ليست سببها الا وهمية فكذلك

التعقيب وصرف
العبد قدرته وارادته
انما يصير كسبا بعد
خلق الله تعالى حتى لو
صرف قدرته ولم يخلق
الله تعالى لم يكن كسبا
فالكسب مقدم على
الخلق ذاته متأخر عنه
وصفا ولا بعد في ذلك
فان ترى باعتبار ذاته
مقدم على الفعل
وباعتبار فضائه الى
الموت فتسبب في الرمي
باعتبار ذاته مقدم على
الرمي باعتبار كونه قتيلا
وكون الفعل مندور
لانه تعالى باعتبار
الإيجاد ومقدور العبد
بجهة الكسب رده
عليه ان الكسب
صرف القدرة لخلق
التصرف اما الله تعالى
فلا شيء له عبد واما
العبد فهو خالق بعض
أفعاله ولا يمنع دعوى
كسونه اعتبارا في

وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمتدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن
بجهتين مختلفتين فالعقل مقدور الله بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا
القدر من المعنى ضروري وان لم تقدر على أن يد من ذلك في تلخيص العبارة المتقدمة عن
تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاد مع آفقه للعبد من القدرة والاختيار ولهم
في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب ما وقع بالآلة والخلق لا بالآلة والكسب مندور
وقع في

(قوله وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب الذاتي والافاق القدرة مع الفعل
صاحب الفعل ليس بشيء أما عين معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلا يفتضح
أن يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملا لأن استعماله موقوف على القصد ومما
عنه بالزمان لأن قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما تقر عليه رأي جمهور
المفكرين فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لأن الفعل مقدر لـ استعمال
القدرة المتأخرة بالزمان عن القصد المتأخر بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بحدوثها
عند قصد الفعل أعني الأشعرية انها متأخرة عن الفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة
القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه فيجوز أن يكون
القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا عنه باعتبار وصفه أي بالنظر الى
استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه قتيلا فان الرمي المخصوص
باعتبار فضائه الى الموت يكون قتيلا وهو ما يثبت في الموت فيكون الرمي متأخرا
عن الموت باعتبار كونه قتيلا مع انه مقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول القاء
في قولك رماه قتيلا (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) أي كون الفعل عقيب مجيء
صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتي وان كان النسبة الى صرف الارادة تعقيبا
زمانيا بل البشيه الذاتي لأن خالق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد قدرته
وارادته بحيث يمنع وجوده منه انه هو من الاسباب العادية التي ليست سببها الا وهمية
فكذلك التعقيب (قوله والافاق القدرة الخ) أي وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا

اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة

لم
خلق الافعال مع الافعال الاعتبارية ألا ترى أنه جعل الكثر من المخلوقات وان كان كون الفعل موجودا من
الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب الفاضل أن الفعل تحت قدرتين تحت قدرة
الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله والكسب مندور وقع في محل قدرته والخلق لافي

محله قدرته) فيه ان الكسب قائم بالتدور وكذا الخالق بالخالق فكل منهما واقع في محل قدرته ويمكن أن يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوب به في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لا في محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب لمقدور وقع في محل قدرته والخلق

٣٦٣

عدم صحة انفراد

القادر بالكسب انه

ما لم يخلق الله الفعل

عقوب صرف القدرة

لا يصير كسبا قوله ان

الشركة ان يجتمع

اثنان وينفرد كل

منهما بما هو له) فيه

انه اجتمع الخالق

والكاسب في الفعال

وانفرد الواجب

بالخلق والكاسب

بالكسب ولا يردان

الكسب امر

اعتباري لما عرفت

(قوله ان الخالق حكيم

لا يخلق شيئا الا وله

عاقبة محودة) فيه انه

اذا كان لهذا الخلق

عاقبة محودة يكون

للكسب أيضا

كذلك لان ما يترتب

على المخلوق يترتب

على المكسوب ولا

يخفى قوة هذا

الاشكال وغاية

محله قدرته والخلق مقدور وقع لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد البادر به والخلق يصح انفراده * فان قيل فقد أثبت ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والحلقة وكذا اذا جعل العبد خالقا لفعاله والصانع خالقا لساائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كارض ان يكون ملكا لله تعالى بحجة الخلق وللعباد بحجة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بحجة الخلق والى العبد بحجة الكسب * فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه * قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطاع عليها فجزمتنا بان ما نستعبد به من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصلح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فنجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها (قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فينبغي لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشيء لان كلام المؤثرين منفرد بما له من دخله في التأثير على ان تثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى وخلقته كذلك ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية

لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري (قوله قيل عليه فينبغي لا شركة الخ) حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي ان لا يكون الأمر كذا في مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع ان مذهبه أقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الابدان بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على التقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته على المتعذبات (قوله وليس بشيء الخ) أي ما ذكره ليس بشيء لان كلام المؤثرين أعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد يتفرد بهما من دخله في التأثير على ان لا نسلم انه أقبح شركة من المعتزلة لان تثير قدرة العبد في

ما يمكن أن يقال ان الايمان بما له عاقبة محودة مع العلم بان له عاقبة محودة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحودة للقبيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن أن يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعده سفها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف

في ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفيه (قوله والحسن منها) في المواضع
 التي يبيح ما نهى عنه شرعاً نهى تحريم أو تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمنسوب والمباح فان المباح
 عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فانه حسن أبداً بالاتفاق هذا وفي تعريف الحسن
 أنه يدخل فيه فعل البهائم مع أنه قال وفعل البهائم قد قيل أنه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي
 يختلف فيه وقول الشارح وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل تعريف للحسن من أفعال
 العباد فلا يرد خروج أفعاله تعالى نعم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بانه ذهب الى اتصافه بالحسن كما هو مذهب
 البعض وتعلق المدح لا يخص العاجل قال الله تعالى في شأن أهل الجنة سلام قولاً من رب رحيم والثواب أيضاً
 لا يخص الآجل فان كثيراً ما يجري الفعل عاجلاً إذ الصدقة ترد البلاء وتزيد في العمر كما ورد في الآثار والمراد
 المدح في الشرع لا باعتبار ٣٦٤ اقتضاء العقل فيكفي في التعريف أحد الأمرين وكون التفسير بما لا

يكون متعلقاً للذم
 والعقاب أحسن
 لشمولة المباح لما
 عسرفت أن المباح
 حسن عند أكثر
 أصحابنا ولأن الرضا
 يشمله فينبغي أن
 يجعل محكوماً عليه به
 والذم قول أو فعل
 أو ترك قول أو فعل
 ينسب عن إضمار حال
 الغير كذا في المواضع
 ومتنزه أن المدح
 أيضاً أعم من القول
 والفعل وتركهما

موجباً للاستحقاق للذم والعقاب (والحسن منها) أي من أفعال العباد وهو ما يكون
 متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن أن يغير عما لا يكون متعلقاً
 للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) أي إرادته من غير اعتراض (والبيح
 منها) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضائه) لم
 عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني أن الإرادة والمشيئة
 والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة والأمر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبح
 (والاستطاعة مع الفعل) خلافاً للمعزلة (وهي حقيقة لقدرة التي يكون بها الفعل)
 إشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض بخلفه الله تعالى في الحيوان يفعل به
 ولا يجري في ملكه إلا ما يشاء

بعض الأمور يجعل الله تعالى وخفته مؤثراً فيها ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله
 بالكلمية وجعل العبد خالفاً بالاستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق (قوله
 ولا يجري في ملكه الخ) قيل الواو للحال أقول يجوز أن يكون معطوفاً على قوله دخل قدرة

وانتهور أن المدح والذم من الأقوال كالحمد ولا يدخل في التعريف ترك
 الله
 السنة وإن لا عقاب عليه لأنه يتعلق به الذم لأنه مما يعاقب عليه ويوجب حرمان الشفاعة (قوله برضاء الله تعالى)
 اتفاقاً لكن عندنا بمعنى إرادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعزلة بمعنى إرادة الله وكذا الحكم بأن
 القبيح ليس برضاه أيضاً متفق عليه لكن عندنا بمعنى أنه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعزلة بمعنى أنه
 غير مراد فالرضا عندنا الإرادة من غير اعتراض وعندهم الإرادة إذ لا إرادة للقيح عندهم وتعلق الذم أيضاً
 لا يخص العاجل قال الله تعالى فاذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل
 قال الله تعالى فاذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل قال الله تعالى
 فخذ الله نكال الآخرة والاولى وقوله يعني أن الإرادة والمشيئة الخ فذلك جميع ما سبق من مسألة تتعلق الإرادة
 والمشيئة والتقدير ومسألة تعلق الرضا وعدمه وليس المعنى أنه يريد بمسألة الرضا ذلك لكن يتجه أنه لم يكن هنا

ديث الحجة والامر الا أن يقال قد اشتران الامر والحجة يستلزمان الرضا ٣٦٥ (قوله فكان هو المضيع لقدرة

فعل الخير فيستحق الذم

والعقاب) يستفاد

منه ان استحقيق الذم

والعقاب لا ضاعة

قدرة فعل الخير وفيه

انه لو كان كذلك

لكان معاقبا بقصد

فعل الشر على ان

القصد بفعل الشر

معموما لم يعمل ويمكن

أن يحجب عنه ان

الحسنات يذهبن

السيئات وكف

النفوس عن فعل الشر

مع القدرة عليه بمحو

سيئة تضيق قدرة فعل

الخير فعدم العقاب

على القصد لا يناه

استحقاق العقاب

والظاهر انه لا يقتصر

علة استحقاق العقاب

على تضيق قدرة فعل

الخير بل من علة

كسب قدرة الشر

وكسب الشر واضاعة

فعل الخير أيضا وقوله

فلما ذام الكافرين

بانهم لا يستطيعون

يعني به ان الذم على

عدم الاستطاعة مع

ان عدم اذلي خارج

عن قدرتهم لذلك

الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على أنها شرط لا داء للفعل لعلته وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد كسب الفاعل بعد سلامة الاسباب والالات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذام الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل

(قوله وهي علة للفعل) أي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على أنه شرط عادي له كيدس الملاقي له وذلك أن نقول من شأنها التأثير عنده ومن شأنها توقف تأثير الفاعل عليه عندهم فتأمل (قوله فكان هو المضيع) يشير إلى وجه الذم في ترك الواجبات وان لم يكتب التبيح

الله بتقدير ان المصدرة وهو أدخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى (قوله أي علة عادية) وهي ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لا حقيقة ولم يكن دائرا معه كيدس الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فما قاله الفاضل المحشي من أنه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطا عاديا باليس شيء وهذا عند الشيخ الأشعري حيث ينفي كون شأن القدرة الحادثة بالتأثير تسميتها علة وشرطا مجاز (قوله ذلك ان تقول الخ) هذا ما وقع في كلام الأمدى من ان شأن القدرة الحادثة بالتأثير وان لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى فحينئذ تسميتها علة أو شرطا حتمية فما قاله الفاضل المحشي من ان كون شأن القدرة بالتأثير غير مسلم عند أئمة فلا يحسن إرادته غير مسلم لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شأنه بالتأثير (قوله يشير إلى وجه الذم في ترك الواجبات الخ) يعني ان وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتب التبيح وهو تضيقه لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبني على ما هو الاصح من أن عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على ما مر من أن الاعداء ليست متعلقا بالشيئة والقدرة وأما عند من يرى أنه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب التبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا تضيق فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهبي الاسباب وميلان النفس الى الفعل المهي حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المهني عند تهبي الاسباب والميلان الى فعل الواجب

التضيق ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع في معنى صم نزل آذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة

بالزمان لا ساقية عليه والالزم وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة عليه

وهو لا ينافي الذم في فعل المتهبات بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ما سيجي (قوله والالزم وقوع الفعل بالاستطاعة) لا يخفى ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل بالاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها

حاصل بصرف الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لسبب القيسح بالا اتفاق ومما ينبغي ان يعلم ان قول الشارع فيستحق الذم والعقاب يستلزم منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وان قد لا يعاقب بعنونه من الله تعالى او من العبد او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائما لنظر الشارع لا انه حق لازم لانه ليس مذهبا قال بعض الضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معنونه ما لم يعمل أقول الاصح ان المعنونه هو وقوع فعل الشر بدون قصد وأما القصد فلا يقال في تهديد المعرفة ثم أعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب أم لا فقال بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح ان خطر يباله ولم يعتد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفر الا ان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه وأما اذا خطر يباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يستلزم ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا (قوله وهو لا ينافي الخ) أي كون التضييع سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المتهبات شيئا آخر أعني صرف القدرة اليه على ما سيجي في قوله وصحة الاستطاعة تستلزم الخ حيث الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره الخ وانما قلنا انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجب وان كان من المتهبات الا انه من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايرا لما في فعلها (قوله هذا الكلام الزامي الخ) أي هذا الدليل على وجوب المخارئة دليل الزامي مبني على مذهب الخصم التائي بتأثير القدرة فاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة ساقية على الفعل يلزم وقوع الفعل بالاستطاعة ولو كان وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخالف الاثر عن المؤثر والأي وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا بمبني على مذهب أهل الحق فلا يفيد وجوب المخارئة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ ممنوع اذا دخل بالاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها اقليل فيسه أنه قد عرفت ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية أو شرط عادية له

عابها وانزلهم منزلة عادم السمع (قوله والالزم وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة) وقد اغتوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولونه فلا وجه لم يقل ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها

وله فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال (أشار بما سيصرح آخر من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليمه لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كانت ٣٦٧ الاستطاعة قبل الفعل لا يجوز وجودها عند الفعل

لما من امتناع بقاء الاعراض * فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة * قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة وأما اذا جعلته وها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الامتقارنة ثم ان ادعيتهم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان وأما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى ان الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا يجوز وجود الفعل بها في الحالة الاولى (قوله لما من امتناع بقاء الاعراض) فلا نقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترفتم بان القدرة الخ)

وعلى كلا التقديرين يستحيل وجوده بدونها اذ أقول ان كان المدعي ان الاستطاعة يجب أن تكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها أصلا فلا بد أن يجعل الكلام التزاميا لانه لو جعل تحقيقها انما يدل على أنه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعي ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الى جعله التزاميا ولعل المحشى حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب أن تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض (قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى الخ) أي حين اذ كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض أنه لو كانت المقدره مع الفعل لا قبله لم يزد حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته اذلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوره انه فقد ثبت تعاقب القدرة بمقدوره اقبل حدوثه ولو كانت متممة في القدرة الحادثة لكانت متممة في القدرة القديمة أيضا كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي متممة البقاء والالزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا وبدا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال (قوله ليست من قبيل الاعراض) لان العرض عبارة عن ممكن يكون

وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما في اعراض يومها أو دافعه بان المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والالزم وقوعه بلا استطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبقة بالامثال أولا فانه ان الاشياء مري نفي الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام موجب جوازه ودفعه بان نفي الاشياء الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه بساغده البيان وما لم يبق دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيه - في على أصله نعم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بان يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل قبله فالثابت انه

يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قيل حاصله ان ليس نفي وجود المثل السابق داخل في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بان المنفي عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على انه

ذكر صاحب المواقف ان أكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل وقال السيد في شرحه ويتعلق به حيث لا يستحيل
تعلقها بالفعل حال حدوثه (قوله) ٣٦٨ فتدركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة (لان مذهبهم ان

تعلق القدرة بوجودها
قبل الفعل ويستحيل
تعلقها بالفعل
حال حدوثه والالزام
بإيجاد الموجود وقوله
ولم يحدث فيها
معنى لاستحالة ذلك
على الاعراض والالزام
بقيام العرض
بالعرض بعض ما
يتعلق به نظر الشارح
حيث قال ولا يجوز
أن يتبع الفعل في الحالة
الاولى لانها شرط
لانها تتعلق بهذه المقدمة
وتتبعها لا يلزم
من عدم حدوث
معنى فيها أن يكون
وجوب الفعل في
الحالة الثانية
وامتناعه في الحالة
الاولى تحكما لجواز
وجود شرط في الحالة
الثانية من حدوث
وصف اعتباري فيها
مثل رسوخ القدرة
فاللزام قيام العرض
بالعرض أو غير ذلك
من الامور المباشرة
قال ويرد عليه انه

فتدركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة وان قالوا بامتناع عدم التحكم
والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على
الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى امتناعا فليس
لان الفاتلين يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وان حدوث
كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمنع حدوث الفعل في زمان
حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز أن يمنع الفعل في الحالة الاولى لانها
شرط أو وجود مانع ويجب في الثانية ان تمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة النادر في
الحالين على السواء

حاصله أنه ليس في وجوده مثل السابق داخل في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ
المذهب ان لا قدرة قبل الفعل أصلا ومدعى المعتزلة جوازها قبله لا انه لا بد من مثل
سابق كما ستعرفه (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والالزام قيام العرض بالعرض
نحيزه تابع التجزئي آخر والصفات ليست كذلك (قوله حاصله أنه ليس في وجود
المثل الخ) يعني حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل
سواء سبقها مثل أولا وليس في وجود المثل السابق داخل في دعواه حتى يرد ان دليله
انما يدل على وجوب المقارنة لا على ان لا يوجد قبل الفعل جواز ان تكون باقية
بتجدد الامثال على ما هو مذهبهم في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع
المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بالاستطاعة (قوله وفيه بحث الخ)
حاصله ان في المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهبهم ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب
المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والالزام
تسليف العاجز على ما ستعرفه فالنزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل ادلا قال
في المواقف قال الشيخ وأما حجة القدرة الخادعة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة
القدرة قبل الفعل فتم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من تقدم وهذا ظهر ركازة قوله
لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو عند
بعض المعتزلة الفاتلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال وأما عند من يقول
ببقائه حال الفعل وهو يبقى ببقاء الاعراض فليس عندهم مثل سابق بل نفس القدرة التي

يجوز أن يكون الحادث

يعتمد

وصف اعتباري مثل رسوخ القدرة لا معنى لوجوده فيتمتع قيامه ببقائه فدل على ان انهم قد كرهوا الشارح واما
فانما ذلك مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه النظر ان الفاتلين يكون الاستطاعة قبل الفعل

لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية الخ (قوله ومن ههنا ذهب

٣٦٩

بعضهم الى انه ان اريد) قيل هذا

البعض الامام الرازي

ومقصوده رفع

الزراع وفيه بحث لان

الاشعرى لا يجوز

وجود القدرة الغير

المستجمعة قبل الفعل

والا لوجد الفعل

بدون القدرة

لامتناع بقاء

الاعراض والمعتزلة

لا تجوز ان تكون

القدرة عليه معه

والا لزم إيجاد الموجود

فرااد البعض تحقيق

الحق من غير تقييد

بمذهب وفي ان

وجود القدرة قبل

الفعل بحث الا ان

يستدل الى حكم

بديهية العمل وقوله

واما امتناع بقاء

الاعراض الخ دفع

لما يتجه على قوله ولا

تقبله ووجه امتناع

قيام البقاء والعرض

مع الحل انه

حينئذ لا يكون

احدهما أولى بان

يكون وصفا لا آخر

من الآخر كذا قيل

وانه حينئذ ليس أحدهما أولى

ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالا - استطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط
التأثير فالحق انها مع الفعل والاقبله واما امتناع بقاء الاعراض فبني على مقدمات
صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض
ويرد عليه انه يجوز أن يكون الحادث وصفا اعتبارا بامثل رسوخ القدرة لا معنى
موجودا يمتنع قيامه بمثله (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازي وبه
يرتفع نزاع الفريقين

يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى (قوله يرد عليه انه يجوز أن يكون الخ) حاصله انه
انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية أمرا موجودا
حتى يكون عرضا فانه قسم الموجود الممكن وأما اذا كان أمرا يعتبره العقل وينزعه من
غير أن يكون له تحقق في الخارج زائد على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية
من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس
الرسوخ أمرا زائدا عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث
من درج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز أن
يتمنع الفعل في الحالة الاولى لا انتفاء الشرط الخ انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها
أن يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكما لجواز أن يكون
وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فبها مثل رسوخ القدرة
فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة أقول ان قول
الشارح مع ان القدرة التي هي صفة الفاعل في الحالتين على البقاء يتناهي في ما ذكر لان القدرة
الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم
كونها راسخة فالظاهر ان الشارح أراد انه يجوز أن تكون الحادثة في الحالة الثانية
أمورا خارجة تكون شروطا لتأثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض فامل (قوله وهو
لامام الرازي الخ) قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة
التي هي مبدء الافعال المختلفة ولا شك أن نسبتها الى الضدين سواء هي قبل الفعل
وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك أنها لا تتعلق بالضدين بل
هو بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع
الفعل ولعل الشيخ الاشعرى أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة

(٣٤ عائد)

بالوصفية لا آخر من شيء من الامور القائمة بالحل لكن في تمام هذا الوجه صعوبة اذا الوصفية تابع الاختصاص

الذات فيجوز أن يكون هذا الاختصاص لواحد من أمور قائمة بمحل دون آخر (قوله أشار إلى الجواب بقوله)
فيما نهان كان سلامة الأسباب إتيان وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض في وقت قبل السلامة أمر عدمي لزم قيام
العرض بالمعدوم وإن لم تكن ٣٧٠ باقية لزم تكليف العاجز لا يتناول أخباراً لها ليست باقية لكون البقاء

وأنه يمنع قيامهما معاً بالتحمل ولما استدلت الفاتون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن
التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالإيمان وتارك الصلاة
مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة معدة حقيقة حينئذ لزم تكليف العاجز
وهو باطل أشار إلى الجواب بقوله (ورفع هذا الاسم) يعني لنقل الاستطاعة (على
سلامة الأسباب والآلات والجوارح) كفاية قواه تعالى والله على الناس حجج لئلا
استطاع إليه سبيلاً فنقول الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة الأسباب والآلات
ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها

أما إن الشيخ لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فمروا بالتأثير عما يعي الكسب فصار
الحاصل أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها تسبباً مؤثرة وبدونها ساقطة
وفي كلام الآمدي أن القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع
متعلقها بقدرة الله تعالى وحيداً لا يشك أن أصل (قوله وأنه يمنع قيامها) أي
قيام الشيء وبقائه معاً بالتحمل بمعنى تبعيتهما في التحيز

أرادوا مجرد القوة فلا نزاع (قوله إلا أن الشيخ لم يقل الخ) دفع لما أورد على
ما قاله الإمام الرازي من أن القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح أن
يقال أنه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع أن المراد
بالتأثير ما يعي الكسب بأن يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل
سواء كانت مؤثرة أو مقارنة عادة فيطبق مذهب الشيخ وصار الحاصل أن القدرة مع
جميع الجهات التي يحصل الفعل بها أي بسببها كما هو رأي المعتزلة أو معها أي مقارناً
لها كما هو رأي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه
(قوله وفي كلام الآمدي الخ) أي وقع في كلام الآمدي أن القدرة الحادثة من
شأنها التأثير وإنما لم تؤثر بالفعل لأن متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها
قدرته تعالى لسكانت كفاية في التأثير وحيداً لا اشكال في حجة ما ذكره الإمام الرازي
ولا حاجة إلى تمصيص التأثير لما يعي الكسب كما لا يخفى (قوله بمعنى تبعيتهما في التحيز)

لأن الاستطاعة صفة للكف حيث أسندت إليه وسلامة الأسباب إنما
ليست صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه إلى تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف بالحج وظاهره الإطلاق
وإن كان قوله فكيف يصح تفسيرها به أنسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها حينئذ يحتمل الرجوع إلى الآية
وقوله هو ذو سلامة أسبابه لا يستلزم كون سلامة أسبابه وصفه أذ يقال هو ذو غلام مع أن الغلام ليس وصفه

عرضاً ولكن مستمرة
إلى حين الفعل لا ما
تقول فليكن العرض
والقدرة أيضاً
مستمرين بل ينبغي
أن يقال سلامة
الأسباب تجدد
تجدد الأمثال بشهادة
الحس بخلاف القدرة
فإنه لا دليل على
وجودها قبل الفعل
وتجديدها (قوله فن
قبل الاستطاعة
صفة المكلف) يمكن
أن يمنع كون
الاستطاعة بهذا
المعنى صفة المكلف
* لا نقول لو لم تكن
صفته كيف يصح
اعتماد التكليف عليه
* قلت صحح لانه
يرفع به عجز المكلف
ولو أورد هذا السؤال
على كون الآية
شاهد لهذا الإطلاق
لا يتجه عليه هذا المنع

قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة
يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل
يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف

والافليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس بل الكل صفة المتنوع
ووجه الصعوبة فيه ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا لآخر بخصوصية
ذاتية بينهما (قوله المراد سلامة الاسباب) يعني ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه
تارة باللفظ بحمل دال على الاضافة ضمنا وتارة باللفظ مفصل دال عليها صراحا فلا
فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا
للمكلف ممنوع واللام يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وقوله وذو سلامة أسبابه يفيد صحة
الحمل لاصحة التفسير هذا

ويريد بقوله اسم
فاعل يحمل عليه
يحمل معناه عليه
(قوله وصحة التكليف

انما فسر القيام بهذا الان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فن
قال الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت أو التبعية في التحيز لم يأت بشيء
(قوله والافليس الخ) أي وان لم يتنع قيامهما معا بالحمل بل جاز قيامهما معا بالحمل فليس
يجعل احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد باق أولى من العكس بان يقال البقاء
أسود (قوله ووجه الصعوبة الخ) حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين القائمين
بحمل خصوصية ذاتية بها يصير أحدهما صفة للآخر دون العكس وانما لم يذكر
وجه صعوبة المقدمتين الاولين لانه قد مر ذكرهما في الشرح (قوله يعني ان للمكلف
وصفا اضافيا الخ) يعني حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقة
وهو كون أسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والعادة يعبر عنه تارة باللفظ بحمل دال
على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقة ضمنا وهي الاستطاعة ويعبر عنه تارة باللفظ
مفصل دال على الاضافة صراحا وهي سلامة الاسباب والآلات (قوله وكون
الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع) يعني وأما بوجبه جواب الشارح بان السلامة
مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة أسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان
الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف
بذلك حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بما فيرد ان كون الاستطاعة
وصفا ذاتيا ممنوعا والاما صحح تفسيرها بسلامة أسبابه لانه وصف له باعتبار
متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قوينا ذو سلامة أسباب
انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة

تعمد على هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والا لا استطاعة بالمعنى
الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز
وان اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه جواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب
والا لا وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل

والاقرب ما أفاده بعض الافاضل من أن أمثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف
بكونه بحيث سلمت أسبابه ولو صرح الامر تسامح في عدم سلامة الاسباب وصفه
(قوله تعمد على هذه الاستطاعة) والمراد فيه ان سلامة الاسباب مناط خاتق الله تعالى
القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد

بذلك هذا ما منع نحو طري الكليل وذهبي العليل وبعض من تصدى حل هذا
الكتاب جعل قوله وأما كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً فمنوع واللام يصح تفسيرها
بسلامة أسبابها داخلاً في تقرير الجواب وقال بمعنى ان الاستطاعة والسلامة كلاهما
وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاحمال ولتفصيل ولا نسلم ان الاستطاعة وصف
ذاتي لانه لا يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وجعل قوله وقولنا دوسلامة أسبابها
يشيد بجواب سؤال وهو أن يقال لا نسلم أنه لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان
سلامة الاسباب أيضاً وصف ذاتي له حيث يقال دوسلامة أسباب فيصح تفسيرها
بذلك وحاصل الجواب أن قولنا دوسلامة أسبابها يشيد صحة الحمل لا كونها
صفة ذاتية له حتى يشيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه أما أولاً فلا يشيد بصير قوله واللام
يصح تفسيرها بسلامة أسبابه مصادرة وان أمكن دفعه بالتكليف وأما ثانياً فلا يشيد
قولنا دوسلامة أسبابها بصير كلامنا على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون
المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة
الاسباب فلا حاجة الى دفعه وأما ثالثاً فلا يشيد أسلوب الكلام يأتي عن ذلك كما لا يخفى
على من له ذوق سليم وطبع مستقيم (قوله والاقرب ما أفاده بعض الافاضل اش) أراد
به السيد الشريف وحاصل التاويل ان القوم وان فمروا الاستطاعة بسلامة
الاسباب الا أنهم تسامحوا في ذلك لئلا يقصدوا معناه الصريح بل ما ينهم منه أعني كونه
بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف والسلامة
ليست صفة فلا بد أن يقصدوا ما ذكرناه في تعريفها معني هو صفة أعني كونه بحيث
سلمت أسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف
لشيء بخلاف متعاقبه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم أبوه والحق مطابقة

تعتمد هذه
الاستطاعة التي هي
سلامة الاسباب
اذ به يمكن العبد من
القصد الذي يخلق
الله القدرة عقبيه
لما لا يحال له وقوله لا
الاستطاعة بالمعنى
الاول فيه مسامحة
كفا في قوله فان اريد
بالعجز عدم الاستطاعة
بالمعنى الاول وفي
اطلاق العجز في
المعرف واللفظ على
المعنى الاول نظر
اذ لا يفهم فيه ما من
العجز الا عدم
الاستطاعة الذاتية

(قوله وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رضي الله عنه) جعل الشارح رحمه الله محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرة المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل ويمكن أن يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات ويكون كلام المتن تحريرا لقول الامام أيضا (قوله هذا مما لا يتصور فيه نزاع) فيه بحث اذا شعري لا يجوز تقدم القدرة لا متناع بقاء العرض فلا وجه أن يقال يردده انه لا يلزم بقاء العرض (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان تمتعاً في نفسه كجمع الضدين) هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور وان عمال كلام الواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه أيضاً وتارة بالاتفاق وأما الممكن في نفسه المتناع من العبد عادة ٣٧٣ فعدم وقوع التكليف به

متفق عليه أما
الخلاف في جوازه
وأما ما يمنع بناء على
علم الله تعالى أو إرادته
خلافه فالتكليف
به واقع فله وإنما
النزاع في الجواز يوم
انه وقع النزاع في
جواز جميع أقسام
ما لم يقع به التكليف
فعملي ما يشعر به
بعض كلام الواقف
محجج وعلى
ما يشعر به البعض
الا آخر وهو
المشهور يجب
مخصيص النزاع
في الجواز

وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعين القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف الا في التعاقب وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليماً لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة * فان أجيب بان المراد ان القدرة وان صلت للضدين لكنهما من حيث التعاقب باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعاقبة بالضدين * قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان تمتعاً في نفسه كجمع الضدين) أو ممكن في نفسه لكن لا يمكن للعبد كحق الجسم وأما ما يمنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه أو إرادته خلافه كما بين الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر الى نفسه

(قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحريراً للمقام ان لا يطاق على ثلاث مراتب

الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر (قوله تحريراً للمقام الخ) أي تحريراً محصل النزاع

بالمتمنع في نفسه وأشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع ان الزمان في قوله ولا يكلف العبد غير محفوظ ومما يدل على ان لا مرف في قوله تعالى أبغوني باسماء هؤلاء ليس للتكليف ان الملائكة ليسوا من أهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم وقوع التكليف الى حمل تحميل مالا يطاق على غير التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف وانما ينافي عدم امكانه قال القاضي في تفسيره معناه لا يحملنا مالا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة أو من التكليف التي لا تنفيها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والامسائل التلخيص عنه ولا يخفى ان حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلاء بعيد لانه حينئذ لا يناسب أن يسأل السائل عدم تحميل مالا طاقة له به بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبلاء مطلقاً ولا يذهب عليك ان

ما يمنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبدية وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه
علمه تعالى وإرادته والاولى لا تجوز ولا يقع تكليفه انشاؤه لانه لا يقع اتفاقا وتجوز
عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق

على ما هو رأي المحققين فانه حكى عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف
بالحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشى بقوله وقد يقال ان اطلب قد كلف الخ
وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين
الاول انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة لله تعالى ابتداء ونهاية ما ان القدرة مع
الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشيء
لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكليفات عند التكليفات لا يطابق على ما سيذكره
المحشى ولانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى
الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة
(قوله ما يمنع في نفسه) كاعدام القدر وموجب الحقائق (قوله ولا يمكن من العبد) اما
بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او يكون لكن من
نوع او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والظفر ان الى السماء (قوله لكن
تعلق بعدمه علمه تعالى الخ) فان ما علم الله وأراد عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكنا
في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة (قوله فلا ولي لا تجوز الخ) أي التكليف
بالممتنع الذاتي لا تجوز ولا يقع اتفاقا من المحققين من اصحابنا بناء على تجوز الامامين
على ما مر واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف المستحيل لكان مستوعبا للحصول
اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرع تصور
وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتا وبارز منه تصور الامر على خلاف
ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والام يمكن ممتنع لذاته وهذا كالتصور الاربعه بانه ليس
بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعه وتحقيق هذا
الكلام في شرح المختصر المضدي (قوله والثانية لا تقع اتفاقا الخ) بشهادة الآيات
والاستقراء قال الله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » (قوله تجوز عندنا الخ)
لجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل تجوز
تكليف الجاد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجاد ليس محلا للتكليف لعدم
فهم الخطاب بخلاف العبد (قوله والثالثة تجوز ويقع الخ) فان من مات على كفره
ومن أخبره الله بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم بعد عاصيا (قوله

العلم بعدم وقوع
التكليف مع جوازه
بما ليس في الوسع
مما لا طريق اليه الا
اخياره تعالى فلذا
استدل عليه بقوله
تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها لكن
الدليل انما يتم لو لم يكن
الزمان المستقبل مرادا
ولم يكن المضارع المنفي
لنفي الاستمرار ودون
بيانها خرط الفتاد

ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
والامر في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية عن
حال المؤمنين ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال
مالا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على انقبح العقل

فهذا توجيه ما قيل تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يعدها من
المراتب نظرا الى امكانها من العبد في نفسه وقد يوجه أيضا بان القدرة الحادثة غيره وثرة
وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مالا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون
كل تكليف كذلك وهو مالا يقول به (قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع) أي
بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز ولك ان
تأخذهما على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول

فهذا توجيه الخ (يعني ان قولنا التكليف بما تعاق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه
ما قيل ان تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد ان التكليف بالمتنع
لذاته أو مالا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى « لا يكلف الله
نفسا الا وسعها » وشهادة الاستقراء (قوله ومن لا يقول به لا يعدها الخ) دفع لما
يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للاختلاف فيه فان وقوع مثل هذا
التكليف متفق عليه وحاصل الدفع أن من لا يقول بوقوع تكليف مالا يطاق لا يعد
هذه المرتبة أي المرتبة الثالثة من مراتب مالا يطاق نظرا الى أنه يمكن في نفسه من العبد
(قوله وقد يوجه أيضا الخ) أي قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ
وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف مالا يطاق بهذا الاعتبار (قوله
بما يمكن في نفسه الخ) يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة
قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذا التكليف بالمرتبة الاولى
لا يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقا (قوله ولك ان تأخذها) أي لك ان
تأخذ كلا القولين على الاطلاق ولا تنقيدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه أن يكون
الحكم بعدم الوقوع والنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم
العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع لخصه من الحقيقة محتمل لخصه كثيرة
من غير تعيين ولا شمول ألا يرى أن من قال أطعم رجلا واكس رجلا لا يستلزم الامر
باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف مالا يطاق
وبالنزاع في جوازه لا يستلزم أن يكون في جميع مراتبه والمحشى المدقق جعل الضمير في

وقد يقال ان أبا هب كلف بالآيمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم بحجته به ومن جملة انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدق في ان لا يصدق واذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل قطعا حينئذ يقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز وفيه بحث لا نه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلافه نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى

قوله ولك ان تاخذهما الى الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقوله وانما النزاع ولا يخفى انه لغو من الكلام لا مدخل له في المقصود أصلا (قوله وقديما ان أبا هب الخ) يعني ان أبا هب كلف بالآيمان والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بحجته ما علم بحجته به من عند الله تعالى ومن جملة ما علم بحجته به ان أبا هب لا يؤمن به ولا يصدق فيما أتى به فقد كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن به وان يصدق في ان لا يصدق وأنه محال لان اذعان الشخص بالمر علم في باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا يعني ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه عاما ضروريا ولا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق حينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه (قوله وفيه بحث لانه يجوز الخ) يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يدعى بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفا بالممتنع لذاته نعم ان خالق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه أنه يلزم أن يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع أنه ذكر فيما قبل أنه لا يقع التكليف به اتفاقا وأيضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة أن يصدق في أن لا يصدق بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل أما لو بين بان تصديقه في الاخبار بانه لا يصدق في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار أيضا ضرورة أنه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا فلا يتم كمالا يخفى وهذا التقدير اختاره الشارح في حواشي المصنف ويمكن الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم بحجته به ومعنى لا يؤمن به رفع الإيجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا

(قوله وجوزه الاشعري) بناء على انه لا يفتح من الله شيء فان قلت هذا بوجوب تجويز التكليف بالمتنع في نفسه
 * قلت لم تجوز هذه الامتناع لان المتنع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب الجهول المطلق ولك ان تقول عدم التجويز
 لان طلب المحال محال فيستحيل أن يطلب من العبد المستحيل ٣٧٧ قال وهذه نكتة ثابتة هذه

وجوزه الاشعري لانه لا يفتح من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله
 نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقرر بانه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال
 ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم
 كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة الوقوع كل ما يتعلق
 علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه وحالها انما لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه
 لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا جاز ان
 يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته
 واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلوم عن عتقه انما
 وشو محال والحاصل ان الممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما
 والذي يحسم مادة الشبهة هو ان المحال انما يخصص انه لا يؤمن واما يكلف به اذا
 وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممنوع وأما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان لاجمالي
 اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة
 في الاذعان الاجمالي وقد يجب أيضا بانه يجوز ان يكون الايمان في حقه هو التصديق
 بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص (قوله وتقرر بانه لو
 كان جائزا الخ)

الاخبار وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المناقشات (قوله
 والذي يحسم مادة الشبهة) هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواقف
 وحاصله ان الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال انما المحال هو التفصيلي
 وجوبه مشروط بالعلم التفصيلي بالتصديق بانه لا يؤمن المستلزم للمحال انما يكلف
 به اذ علمه وصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى واختياره للرسول لا ينافي
 ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام ان يؤمن من قومك الا من قد آمن * الآية
 ولا يخفى أن هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك
 الاخبار اليه ممكن والمعاق بالممكن ممكن (قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف
 الاشخاص) وهو مستبعد جدا لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها

نكتة كما لا يخفى على
 من هو أهل لنحوها
 وانما ماها نكتة
 لا احتياجها الى دقة
 نظر في استخراجها
 ودفعت بالتقص
 وهو انما لو صحت لزم
 أن لا يجوز تكليف
 أمثال أني حبيب
 بالايان لانه علم انهم
 لا يؤمنون وأخبر به
 وفيه بحث لانه تعالى
 علم انهم لا يؤمنون
 اجمالا فاعلم كيف
 وكل واحد يؤمن
 عند الياس الا انه
 لا ينفعه ايمانه ويمكن
 دفعه بان كل أحد
 مكلف بالايمان
 قبل الياس اذ لو كان
 التكليف بالايمان
 مطاوعة كان بالايمان
 عند الياس ممثلا
 لما كلف به وخارجا
 عن عهدة الامر على
 ان هذا البحث
 لا يجري في التكليف
 بالاعمال مع علمه

تعالى بانه لا ياتي بها أصلا ويمكن حلها بغير ما ذكره الشارح أيضا وهو أن يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى
 اذ تقدير وقوعه يستلزم كونه خيرا تعالى بايمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما أخبر عن عدم ايمانهم لانه
 الواقع انما قاطع لو كان الواقع ايمانهم لا يخبر به لا بعدم ايمانهم

(قوله وما يوجد من الالم في المضروب) حق البيان أن يجمع مع قوله والله تعالى خالق لافعال العباد والخلاف في أن هل للعبد صنع فيه أم لا لا بوجوب التنديد بالإنسان لأنه أخص من العبد وقوله لا صنع للعبد في تخليقه بعد جعله مخلوق الله تعالى وهو ينبغي كونه مخلوق العبد لثبوت الكسب لا محالة فإن مكسوب العبد مع العبد صنع لتخليقه إذ لو لم يصرف إليه إرادته وقدرته لم يخلق الله تعالى وإنما يخلق عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره الشارح بقوله والاولى أن لا يقيد بالتخليق الخ ويتجه أنه إذا ٣٧٨ لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخليق فما وجه مؤاخذة

العبد به في الاولى والاخرة ويمكن دفعه بان العبد ممنوع من فعل يخلق عقيب عادة ما يتضرر به أحد وقوله وأما لا كسب فلا استحالة كسب ما ليس قائما بمحل القدرة بمعنى استحالة كسب ما ليس قائما بمحل القدرة عليه فماذا ينظر الذي يتولد منه العلم وإن كان قائما بالنظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه وهذا يدفع أن المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة ولم يحتج في دفعه إلى ما قيل إن مثال ضمنية مطوية وهي أنا نعلم

بالنظر إلى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب الإنسان والانسكسار في الزواج عقيب كسر إنسان) قيد بذلك ليصح محلا للخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا (وما أشبهه) كالنوت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق لله تعالى) لما مر من أن الخالق هو الله تعالى وحده وإن كل الممكنات مستندة إليه بلا واسطة والمعتزلة لما استدوا بعض الافعال إلى غير الله تعالى قالوا إن كان الفعل صادرا عن الفاعل لا يتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة ولا فبطريق التوليد ومقتضى أن يوجب الفعل لنفسه لا فعل آخر كجرح اليد فوجب حرمة الفتح فإلا لم يتولد من الضرب والانسكسار من الكسر وإلا لم يتولد من الله تعالى وعندنا الكل يخلق الله تعالى (لا صنع للعبد في تخليقه) والاولى أن لا يقيد بالتخليق لأن ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلا أما التخليق فلا يستحيل من العبد وأما لا كسب فلا استحالة كسب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة

لوصح هذا التقرير يزعم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لمب بالآية أن لا أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون مع أنه جائز أن يواقع (قوله فلا استحالة كسب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة)

بحسب الأشخاص (قوله لوصح لهذا التقرير براح) ما ذكره الشارح بقوله وحملها تقضى تنصلي منع للملازمة وما ذكره المحشي تقضى الجمالي وحاصله أن دليلكم بجميع مقدماته باطل لا قد يتخلف الحكم عنه في مادة مثل أبي لمب حيث وقع التكليف بالآية أن فضل الأعمى الجواز مع جريان الدليل فيه بأن يقال أنه لو كان جائزا لما زعم من فرض وقوعه محال لكنه يازم لأنه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث أخبر

بالضرورة الوجدانية أن حالنا بالنسبة إلى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة إلى المتولدات في غيرنا فلا كسب في جميع المتولدات وأورد على قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصوله أن عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب مسلم وبه لا ينافي كونه مكتسبا كما أن صرف القدرة والإرادة إلى فعل المباشرة توجبها وتنفوت التمكن من تركه ويمكن دفعه بأن التمكن من عدم الحصول أنه لو لم تتعاقب الإرادة به قبل الحصول لم يحصل وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لأنه يتحقق بعد تحقق السبب مع إرادة عدم تحققه نعم يمكن أن يقال ولهذا لا يتمكن من حصولها لأن التمكن من الحصول أن يكون الحصول بإرادة التمكن فإن الإرادة ما به يرجع أحد طرفي المنذور

فما ليس ترجحه بالا رادة ليس بمقدور الا ان ما ذكره أظهر فلذا اختاره فتأمل (قوله والمقتول أى كل مقتول ميت
باجله) الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه وللناس أجل واحد عند غير الكعبي من المعتزلة الا أنه
لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكعبي
فانه عند الكعبي ايضامات باجله فلا يكون قوله والمقتول ٣٧٩ ميت باجله مخالفا لما عنده

وفيه ان الكعبي
ايضا قائل بان
القاتل قد قطع

الاجل الثاني ومن
قال اراد به غدير
جماعة ذهبوا الى
ان ما لا يخالف عادة
الله واقع بالاجل

منسوب الى القاتل
لقتل واحد بخلاف
قتل جماعة كثيرة في
ساعة فانه لم يجز عادة

تعالى بموت جماعة
في ساعة يرد قوله انهم
ايضا لم يقولوا ان
كل مقتول باجله

فيكون هذا القول
لا كزعمهم ايضا فلا
يكون التقييد ببعض
لاخراجهم بل

خص بيان زعم
البعض المخالف بما
ذهب اليه من سوام
لعدم الالتفات الى
زعمهم واسقاطه عن

ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختيارية (والمقتول ميت
باجله) أى الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله

مع اننا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى
المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات (قوله ولهذا لا يتمكن العبد الخ) يرد
عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممتنع وبعده لا ينافي كونه مكتسبا
بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة بوجبه ويفوت التمكن
من تركه (قوله أى الوقت المقدر لموته)

عنه بانه لا يؤمن (قوله مع اننا نعلم بالضرورة الوجدانية الخ) دفع لما يتوهم من أن
المدعى أن لا شيء من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما ينهض على المتولدات
الغير القائمة بمحل القدرة وأما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالمحصل بعد النظر
التي ثم محله والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع أنا

نعلم بالضرورة أن حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات
الحاصلة في غيرنا في ان ليس شيء مهمامة دورنا ولا يتمكن من عدم حصولها فنعلم
أنه لا اكتساب في جميع المتولدات (قوله يرد عليه أن عدم تمكن العبد الى آخره)
حاصله ان أريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمه قبل مباشرة ما يوجب

حصولها فهو ممنوع وان أريد عدمه بعدم مباشرة ما يوجب حصولها فسلم
لكن عدم التمكن بعدم مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسبا للعبد الا يرى ان
فعل العبد لا يمكن تركه بعدم مباشرة ما يوجب حصوله أعني صرف الارادة والقدرة مع
أن العبد مختار فيه فكذا في المتولدات قال القاضى المحشى يمكن أن يقال ان كلام
الشارح مبنى على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك

اذا ضربت انسانا حتى يحصل فيه ألم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الألم
في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتد زمانا فانك اذا أردت ترك مباشرة هذا
الضرب الممتد زمانا فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك أنه لا اكتساب للعبد
درجة الاعتبار لان الفرق غير بين بين ما هو خلاف العادة وما هو عادة وانما أوقعهم فيه الحرب من شناعة الالتزام
فانه لو لم يجعل مخالف العادة فعل القاتل ويجعل فعل الله لزم خرق العادة لا للعجز وذلك يوجب قدحاً في المعجزة
ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه أقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل قال في شرح المقاصد
وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم وتأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول

مات وان لم يقتل
فيعيش الى وقت
هو أجل له (قوله
لأن الله تعالى قد
حكم بأجل العباد
على ما علم من غير تردد
بأنه إذا جاء أجلهم
الآية) قد تكررت
هذه الآية في
التنزيل مصدره
بقوله لكل أمة أجل
وعين الأجل لكل
أمة لا يستأزم تعيين
الأجل لكل واحد
من تلك الأمة ففي
الاستدلال بحث
وقوله واحتجت
المعزة بخلفها
نقل عنهم أنهم ادعوا
في بناء المقتول لولا
القتل الضرورة كما
ادعوا في تولد سائر
التولدات وانماها
عند انتهاء أسبابها
ووجهه بأنه يجوز
لما ان ما ذكرنا من
السمات مصورة
بصورة الحجة ولا
يبعد أن يقال تبع
الواقع لازمهم فان
ما ذكرناه لا منه
كأن عموا وهذا

قد قطع عليه الأجل لنا ان الله تعالى قد حكم
بحال العباد على ما علم من غير تردد وبأنه
ولم يقتل لحاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت
بغير قطع بامتداد العمر ولا بالموت
بدل القتل (قوله قد قطع عليه الأجل) أي لم يوصله الى قاته لولم يقتل لعاش الى أمده هو
أجله الذي علم الله تعالى موته فيه ولا القتل فهم يظنون بامتداد العمر لولا وحاصل
الزاع ان المراد بالأجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعا من غير تقدم ولا تأخر فهل
يتحقق ذلك في المقتول أم المعلوم في حقه أنه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت
في التولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بحل القدرة وإنما لا يمكن العبد من ترك
الامتداد كما عرفت بخلاف أفعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بحل القدرة
مع أن العبد يمكن من تركها متى شاء وقس على هذه التولدات الغير الممتدة ان لا قائل
بالقتل أقول ما ذكره كلام أو من من نسيح النكوت لأن النكوت على ترك الامتداد
التولدات الممتدة يتحقق حين مباشرة أسبابها مثل حين مباشرة الضرب لا يمكن على
أن تضرب ضربا شديدا فيحصل أم تمتد أو ضعيفا فيحصل غير تمتد وبعد المباشرة غير
متحقق في أفعال المباشرة أيضا فانما بعد تحقق الضرب لا تمتد على عدم مباشرة ضرب
تمتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على أن لا يكون نفس
التولدات مكسوة بامور قدورا لتلا بدله من دليل (قوله ولو لم يقتل لحاز ان يموت الخ)
إذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الأجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة (قوله
من غير قطع بامتداد العمر الخ) على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنه لو لم يقتل لعاش
الى امتداد أمده هو أجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب اليه أبو الحسن بل منهم
قانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل ونعم لأنه لو لم يموت لمكان القاتل قطع الأجل
قدرة الله تعالى في علمه وهو محل والجواب أن عدم القتل انه لا يتصور على تقدير علم
الله تعالى بأنه لا يقتل وحينئذ لا يثبت محال كذا في شرح الماصد (قوله أي لم يوصله
اليه) يعني أنه تعالى لما قدر الله أن على قتله فسد قطع عليه الأجل ولم يوصله الى أجله
فضمير القائل في لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على ما زعم القائل الحشوي
حتى يرد عليه ما قاله من أن التفسير بقوله لم يوصله مبني على أن يكون عبارة الشرح هكذا
ان القاتل قد قطع عليه الأجل لكن الواقع في أكثر النسخ أن الله تعالى قد قطع
عليه الأجل وحينئذ لا يوافق قوله فهم أي المعتزلة والمراد أكثرهم لما عرفت من خلاف
أبي الهذيل فيه (قوله وحاصل الزاع ان المراد بالأجل المضاف الخ) المنصود من هذا
التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة وأهل السنة ودفع ما يقال أنه اذا كان
الأجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا بأجله قطعا وان قيد

أجاب بما أجاب واللم يكن الجواب نافعا لان دفع المنه لا ينفع

(قوله بأنه لو كان

ميتا بأجله لما استحق

القاتل ذما) يدفعه أن

الله تعالى قدر أجله في

هذا الوقت لعلمه

بأن قتله في هذا الوقت

وتقدير الأجل لهذا

العلم لا ينافي استحقاق

الذم كما أن الموت

بالمرض لا ينافي تقدير

الأجل ولا ينافي

إيجاب الدية أو

القصاص ومحصل

الجواب عن

الاستدلال بالآية

أن الله تعالى قدر

أجله سبعين سنة

لعلمه بأن طاعته

تصير سببا لثلاثين سنة

من عمره فيصير

أربعين سنة

من غير الطاعة سبعين

لأنه قدر أربعين على

تقدير سبعين على

تقدير حتى يؤل إلى

القول بعدد الأجل

كما هو قيل فالحق

في الجواب أن أحاد

الأحاديث لا تعارض

آيات القطعية وأن

المراد الزيادة بحسب

الخير والبركة كما يقال

ذكره الفتي عمره الثاني

إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجبت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وأنه لو كان ميتا بأجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا وليس موت المفتول بخلفه ولا بكسبه

هو أجل له كذا في شرح المقاصد (قوله إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) * أن قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في ثبته * قلت قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزئية فلا تفيد بالشرطية (قوله واحتجبت المعتزلة)

بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد يمكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف له ظاهرا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب أن المراد بأجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا يخلص عنه ولا يقدم ولا تاخر على ما يشير إليه قوله تعالى « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » ويرجع الخلاف إلى أنه هل تحقق ذلك في حق المفتول أم المعلوم في حقه أنه ان قتل مات وإن لم يقتل يعيش الخ كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد ولعله جواب باختيار أن المراد زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لا كنه لا مطلقا بل ما علمه وقدره بطريق القطع وحينئذ يصح محال للخلاف لأنه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المفتول تخلف العلم عن المعلوم جواز أن يعلم تقدم موته بالقتل مع تاخر الأجل الذي لا يمكن تخلفه عنه (قوله قلت لا يستقدمون الخ) يعني أن قوله تعالى لا يستقدمون معطوف على قوله إذا جاء أجلهم لا على الجزاء بمعنى الآية لكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه ولا كل أمة أجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى أن فائدة تقدير قوله لا يستأخرون فقط بالشرط حينئذ غير ظاهر وإن صح مع أن المتبادر إلى الفهم السليم أن يكون معطوفا على لا يستأخرون قال بعض المحققين إن قوله لا يستقدمون عطف على قوله ولا يستأخرون وأبه سبحانه وتعالى به بذلك على أن عند مجيء الأجل كما يمنع التقدم عليه بأقصر مدة هي الساعة كذلك يمنع التأخير عنه وإن كان الثاني ممكنا فلا وذلك لأن خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما ما عدم ما فإما ذكره كالجمع بين من سوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى * وإبست التوبة للذين يعملون السيئات * الآية ولعل هذا مراد ما ذكر في حواشي شرح النخعي أنه عطف على الجزاء بناء على أن يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تغييرا على عطف قوله تعالى * ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين * ومن هذا الباب قولهم كلمته قسار على سوداء ولا يضاء

والجواب عن الاول ان الله كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أر بعين سنة لكنه علم انه بفعلها فيكون عمره سبعين سنة فثبت بهذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لو لاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والقسمان على القتال تعبدى لا رسكابه المسمى وكسبه الفعل الذي يحقق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جرى العادة فان التل فعل القتال كسبا وان لم يكن له خلفاء والموت قائم باليتم مخلوق لله تعالى لا صنع فيه للعبد تخليقا والا اكتسبا باومنى هذا على ان الموت وجودى بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والا كثرون على انه عندى ومعنى خلق الموت قدره (والاجل

قالوا المسئلة بدئية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلو كان كونه في صورة الحجية استعيرت لفظة الحجية له (قوله والجواب عن الاول الخ) رد عليه انه لا يوافق محرز محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان ذلك لا يحدث اخبار احاد فلا تمارض الا بآيات القطعية

فلا رد عليه ما قال الناضل المحشى أنت خير بان هذا المعنى حاصل لما ذكره الجواب دون ذكر قوله لا يستقدمون والحق انه معطوف على مجموع الممرات والجزاء على ما هو المشهور (قوله قالوا المسئلة بدئية الخ) يعنى أن المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظة الحجية على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونهم في صورة الحجية ويمكن أن يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره الناضل المحشى من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو أبو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية وما ذكره الشارح بقوله واحتجت الخ مبنى على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظة الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المتوكل من فعل القتال بل في سائر المتولدات قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل العاص الى امد هو أجله وادعوا فيه أى في تولده من فعل القتال وبقائه لولا التعلل الضرورة كما ادعوا في سائر المتولدات وانتفاءها عند انتفاءها انتهى والخلاف الذي نقله بين أبي الحسين وغيره من المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين يدعى الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وتمامه من ابرش يقول أنها حوادث لا تحدث لها والنظام ان كلها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف (قوله رد عليه أنه لا يوافق الخ) يعنى أن المتهوم من محرز محل النزاع

(قوله لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فيأكله) ما يعول عليه في تعريف الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي أو غيره وقال بعضهم كل ما يتربى به الحيوان من ٣٨٣ الاغذية والاشربة فلا اختصاص

له بالما كول اجماعا ولهذا

ولعدم اختصاصه

بالعبد قال السيد السند

ليس قول المواقف

الرزق عندنا كل ما

ساقه الله تعالى الى

العبد فاكله تحديدا

للرزق بل هو منفي

لدعوى اختصاصه

بالخلل وأوردني

التعريف الممول انه

يدخل فيه العارية

مع انه يعدان يسمى

رزقا وعلى كلا

التعريفين قوله تعالى

ومم رزقناهم ينفقون

لان الرزق لو كان

مختصا بالانتفع به

لم يصح الاتفاق منه

نعم لا يرد على تعريفه

ساقه الله الى الحيوان

لانتفع به لكن يرد عليه

جواز ان يأكل أحد

رزق غيره وأورد

على تفسيره بملوك

ياكله المالك خنزير

ياكله مالكه وأجيب

بان الحرام لا يملك

واحد لا كذا رعم) الكعبى ان للمقتول أجرين القتل والموت وأنه لو لم يقتل لعاش الى أجله الذي هو الموت ولا كما زعمت السلاسة ان للحيوان أجلا طيبا وهو وقت موته بمحل رطوبته وانطفاء حرارته الغرير حين وأجلا اخترامية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الآفات والأمراض (والحرام رزق) لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان مخلوقه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق

والمراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره كذا (قوله لا كما زعم الكعبى) فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول تبطل حياته باجل القتل (قوله فيأكله) أى يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به بالتغذي أو غيره

أن الاجل وهو الزمان الذي يبطل فيه الحياة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد واختلاف إنما هو في تحققه في المتقول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل أحدهما أر بعين مثلا والاخر سبعين قيل عليه ليس محصول الجواب أنه تعالى قدر عمره أر بعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصلا أنه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر عنه لعلمه بان طاعته تصير سببا لثلاثين فيصير مع أر بعين يستحقه من غير طاعة سبعين (قوله أو المراد الزيادة بحسب الخير والبركة الخ) يعنى أن المراد بان الطاعة تزيد في العمر بانها تزيد فيما هو المقصود بالام من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة الخ) حاصل الخلاف أن الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله تعالى أنه يموت فيه وللناس فيه أجل واحد عند غير الكعبى الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبى أنه متعدد أحدهما القتل والثاني الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على أن القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أى بفعله وأرضعه (قوله أى يتناوله الخ) فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب أيضا (قوله وقد يفسره الخ) أى قد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به سواء كان حلالا أو

عند المعتزلة ويبطل عدم كون ما يأكله الدواب رزقا قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على رزقها وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر وأشار بقوله وعلى الوجهين الى أنه لا تعويل على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل اليه مالا يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على الكل يلزم عدم كون

وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروا قارة بملوك باكله المالك وتارة بما لا يمنع
من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله
الدواب رزقا وعلى الوجهين

فعلى هذا يكون العواري كلها رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان ياكل شخص رزق غيره
ويوافق قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق المكونه
بصدده (قوله بملوك باكله المالك) المراد بالملوك المجهول ملكا بمعنى الاذن في
التصرف الشرعي والاختلاف عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق
عندهم ايضا كما سيحكي في دفعه لا حظقة الحيتية حرم المسلم وخنزيره اذا اكلهما
مع حرمة ما وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع
ظاهر (قوله ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا) مع ان ظاهر

حيوان لم ياكل
حلالا ولا حراما
مرزوقا كالدابة فانه
ليس في حقها حل
ولا حرمة

حرام من المطعومات والمشروبات والملبوسات وغير ذلك وهو التعريف المعمول
عليه عند الاشاعرة (قوله فعلى هذا الخ) أي فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون
العواري رزقا لانه مما ساقه الله تعالى فانفع به (قوله وفيه) أي وفي جعلها رزقا بعد
قائه لا يقال للعارية في العرف انه مرزوق ويلزم ان ياكل شخص رزق غيره لانه يجوز
ان ينفق به أحد من غير جهة الاكل وينفع به الاخر بالاكل (قوله ويوافق الخ) أي
يوافق هذا التعريف قوله تعالى «ومما رزقناهم ينفقون» فانه يجوز ان يكون الانتفاع
به من جهة الاتفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافق لان ما ينتفع به لا يمكن
اتفاقه على الغير (قوله وقد يقال الخ) على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق
الرزق على المنفق مجازا لكونه بصدده (قوله والاختلاف الخ) أي وان لم يكن المراد
المجهول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي لاختلاف تعريف الرزق عن معنى الاضافة
الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيحكي في الشرح حيث قال
ومبنى هذا الاختلاف الخ (قوله في دفعه لا حظقة الحيتية) أي حين ان كان
المراد ما ذكره يدفع به لا حظقة الحيتية أي مملوك ياكله المالك من حيث انه مملوك بان
يكون ما ذوقا في اكله ما او رده من انه ينتفع بالتعريف بخبر المسلم وخنزيره اذا اكلهما
مع حرمة ما فانهم مملوكان له عند أي حنيفة رحمه الله تعالى فيصدق عليهم ما اذا اكلهما
المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يدفع لانهم ما من حيث الاكل ليسا ممنوعين له (قوله
وفي بعض الكتب الخ) قيل في شرح نظم الاوحدى ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة
ففي دفع الانتفاع بالخبر بر ظاهر انهم كونهم ممنوعين (قوله مع ان ظاهر

(قوله لان ما قدره الله غذاء لشخص محبان يا كاه) لا حاجة اليه بعد اعتبار الا كل في مفهوم الرزق وقوله واما
 بمعنى الملك فلا يمنع انما يصح لو لم يعتبر في معنى الملك الا كل وقد اعتبر حيث قال مملوك يا كاه المالك (قوله والله
 تعالى بضل من يشاء) خص المعلمين بتقديم المسند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة في حجة اسناده الى الله
 تعالى ولانه اشيع ولهذا كانت الكثرة لاهل النار وفي عموم كلمة من اشارة الى انه بضل المهتدي ويهدي
 الضال ولذلك ورد الامر بتكرار هذا الصراط المستقيم في كل وقت من اوقات الصلوات الخمس لكن لا بد من
 تخصيص من من لا يتصف بالهداية في الهداية ٣٨٥ وبالضلالة في الضلالة لئلا يلزم

تحصيل الحاصل
 (قوله لانه الخالق
 وحده) دليل على
 حصر الهداية المستفاد
 من كلام المصنف
 على ما قدمناه ثم هذا
 الحكم فرع خلق
 الاعمال ووجه
 الاشارة الى انه ليس
 الهداية بيان طريق
 الحق مع ان ارادته
 تعالى عامة عندنا انه
 تعارف ان تعيد الشيء
 بمشيئة الله انما يكون
 فيما لم يتم مشيئته تعالى
 به وفي قوله لانه عام
 في حق الكل نظر
 وان فسر قوله تعالى
 والله يدعو الى دار
 السلام بانه يدعو

ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان
 الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله وحده وان العبد يستحق
 الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه
 لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره (وكل يستوفي
 رزق نفسه حلالا كان أو حراما) لحصول التغذي بهما جميعا (ولا يتصور ان لا يأكل
 انسان رزقه أو يأكل غيره رزقه) لان ما قدره الله غذاء لشخص محبان يا كاه ويمنع أن
 يأكله غيره وأما معنى الملك فلا يمنع (والله تعالى بضل من يشاء ويهدي من يشاء) بمعنى
 خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشيئة اشارة الى انه ليس
 المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان
 العبد ضالا أو تسميته ضالا

قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها يقتضي ان تكون كل دابة مرزوقة
 (قوله ان من اكل الحرام الخ)

قوله تعالى وما من دابة الا رزقها (انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة
 أو يقال ان الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر) قوله يقتضي
 أن يكون كل دابة مرزوقة (مع أن الدواب لا يتصور في حقها ملك وكذا يخرج رزق
 العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمنع من الانتفاع به
 ان كان المراد بلفظ ما الملك وبالمنتفع اذ العقل يرد ما كول الدواب عليه أيضا فلا وجه
 لتخصيصه بالاول حينئذ والافلا يصح قواهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب

(٢٥ عقائد)

كل أحد وذلك ان دعوته كل أحد انما يتم لو لم يحل
 بعض الازمنة عن رسول وان يكون دعوة الرسول في جميع أزمنة نبوته بالغة الى كل أحد من أهل زمانه وقوله ولا
 الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا اشارة الى رد توجيه من يتكرا ضلال الله حيث يجعل
 الاضلال بمعنى وجدانه ضالا يجعل الافعال للوجدان على صفة نحو احدثه بمعنى وجدته محمودا أو يجعل الافعال
 بمعنى التصيير بمعنى تصيير الله اياه ضالا بمعنى تسميته ضالا كما في قوله تعالى ولا تجعلوا الله أندادا لأي لانسموا الاشياء
 أنداد الهوله توجيه آخر وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرده التعليق بالمشيئة ولا يبعد ان يقال في التقييد

إشارة إلى دليل أن ليس الهداية كذا ولا الضلال كذلك لأنه قيد هداية الله واضلالية في الشرع بالمشيئة (قوله نعم قد تضاف الهداية إلى النبي عليه الصلاة والسلام مجازا بطريق التسبب) لحمل المضاف إلى النبي عليه السلام على بيان الطريق مساع كما أن حمل المقيد ٣٨٦ بالمشيئة على الدلالة المرصدة والمذكور في كلام المشايخ أن

الهداية عندنا كذا
أي في لسان الشرع
والأفلا انكارا لكون
الهداية في اللغة
ما ذكره المعتزلة (قوله
ومثل هداة فلم يهتد
مجاز) ومنه قوله تعالى
وأما نعوذ فهديناهم
فاستجبوا العني على
الهدى على ما هو
المشهور من أن
استجاب العني على
الهدى كناية عن
عدم اهتدائهم ومنهم
من قال يحتمل أن
يكون كناية عن
ارتدادهم (قوله وعند
المعتزلة بيان طريق
الصواب) البيان
الظاهر فلو أريد
بإظهار طريق
الصواب إظهار ذات
طريق الصواب لم
يوافق الآية
والحديث المذكوران
ولو أريد إظهار طريق

اذلا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى نعم قد تضاف الهداية إلى النبي عليه السلام مجازا
بطريق التسبب كما تستدل إلى القرآن وقد يستدل بالضلال إلى التضييق مجازا كما يستدل إلى
الاصنام ثم المذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداة الله تعالى
فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب

أجيب عنه بأنه تعالى قد ساق إليه كثير من المباحات إلا أنه أعرض عنه بسوء اختياره
على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما (قوله اذلا معنى لتعليق ذلك
الخ) وأيضا فيه فوات مقابلة الضلال بالهداية (قوله ومثل هداة الله تعالى فلم يهتد مجازا)

لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواقف أقول معنى قوله وذلك لا يكون إلا
حلالا أن ذلك لا يكون بالنسبة إلى المكلف الإحلال لا بشرية أن النزاع في رزق العبد
لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب أيضا فحينئذ يكون ما لا يمنع من الانتفاع به
بالنسبة إلى العبد مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن
التعريف الثاني (قوله وأجيب عنه الخ) أي أجيب عن هذا الاعتراض بحيث
يسدفع عن التعريف الثاني بأنه تعالى قد ساق إليه كثير من المباحات ولم يمنع من
الانتفاع إلا أنه أعرض عنها واشتغل بكل الحرام بسوء اختياره وأما النقض عن
التعريف الأول فغير مندفع حيث اعتبر وفيه إلا كل (قوله على أنه منقوض بمن مات
ولم يأكل الخ) أي على ما ذكرتم من أنه يلزم أن لا يكون من أكل الحرام مرزوقا وهو
باطل لقوله تعالى * وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها * منقوض بمن مات ولم
يأكل شيئا لا حلالا ولا حراما فإنه يلزم أن لا يكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة
فما هو جوابكم عن هذه المادة فهو جوا بناعن تلك المادة فإن قالوا لا نسلم وجود مثل
ذلك الشخص فإنه قد انتفع بدم الحيض والحياة والقوى الحيرانية فكذا تقول في
مادة من أكل الحرام وهذا النقض إنما يرد لو ثبت بطلان كون من أكل الحرام طول
عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على ما في شرح المقاصد وأما إذا ثبت بكونه خلاف
الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى (قوله وأيضا فيه
فوات مقابلة ما الخ) اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا أو

الصواب من حيث أنها طريق الصواب فهما يوافقانه لأن الرسول لا يمكنه أن يظهر طريق الصواب تسميته
على أحد من حيث أنه صواب إنما هو تخالق الله الاهتداء فيه ولم يهد قومه لأنه لم يظهر لهم إلا ذات طريق الصواب
ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا اندفع أيضا أن ينادى كره المعتزلة فوات طريق

وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت

وكذا قوله تعالى وأما نود فهديناهم الغمى على الهدى ويحتمل ان يراد والله أعلم وأما نود فخلقنا فيهم الهدى فتر كونه وارثا واذا دلالة في أول الآية وآخرها على نفي الحصول (قوله وهو باطل لقوله تعالى الخ) وأيضا الناس يختلف في الهداية وبيان الطريق بعم السكل وأيضا فيه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع أن الاهتداء غير لازم للبيان وأيضا يقال في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح الا بالحصول

المطاوعة فان الاهتداء
المطاوع للهداية لا يلزم
ذلك البيان وان منع
أيضا انه يبطل كونها
للبيان المذكور والمدح
بالمهدي اذا لم مدح الا
بالحصول اذا الاستعداد
وان كان تاما مع عدم
الحصول تقيصة وقد
يمنع كونه تقيصة بل
فضيلة مجتمعة مع
التقيصة

تسميته ضالا وهو ظاهر مع ان المقصود من الآيات والمعلوم من الخاورات وجود المفاصلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى وأما نود فهديناهم الغمى الخ) وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى وأما نود فهديناهم الغمى الخ لا متناع حمله على الحقيقة لا معنى لاستحبابهم الغمى على الهدى بعد خلق الله الهداية فان استحبابهم الغمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى وأما نود فدعونا هم الى طريق الحق واوضحناهم سبيل الرشاد وبسرنا لهم مقاصدنا فاستحبوا الغمى أى الكفر على الهدى أى على الايمان (قوله ويحتمل ان يكون الخ) أى ويحتمل ان يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي ويكون المعنى وأما نود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا الغمى على الهدى فتكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذا دلالة لسابق الآية ولا لاحتمالها على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم تحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبوا الغمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة (قوله وأيضا الخ) أى ويرد على هذا المعنى أيضا ان الناس يختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب بعم الكل فلا يصح تفسيرها به (قوله وأيضا يقال في مقام المدح الخ) يعنى أنه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذا لم مدح الا بالحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكرها المحشي أما لو اريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله

وقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء

وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليه امد فوع بان التمكن مع عدم الحصول تقيصة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان التمكن في نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه أحق الفضائل بالتقديم وأسبقها في استيجاب التعظيم نعم التمكن عام للكل فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن هذا وجه آخر (قوله وقوله عليه السلام اللهم اهد قومي) وقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم اذا الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب ويرد على هذا انه ينافي التفسير بانخلق أيضا على ما لا يخفى واعلم ان العرض في أمثال هذا المقام من ذكر النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم

تعالى وتندفع الاعتراضات المذكورة أيضا كما لا يخفى (قوله وما يقال الخ) أي ما يقال ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فمدفوع بان الاستعداد التام لحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضي الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدحة (قوله وفيه بحث) أي فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها في حد ذاته ويمكن أن يقال ان المراد بقولنا ان يقال في مقام المدح فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهدي مهدي معني أنه لا يفرق بين مهدي ومهتدي في المدح مع أن بيان الطريق لا يستلزم مساوئته الموهدي في المدح وحينئذ لا ورود هذا البحث (قوله نعم التمكن الخ) أي نعم يمكن ان يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما أو غير تام أمر مهم غير معين قدره حتى يصح ان يمدح باعتباره (قوله وقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم) يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآية والحديث يقتضي عدم حصول المطلوب اذا لا معنى لطلب الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك (قوله ويرد على هذا) أي على التمسك بالآية بأنه ينافي التفسير بخلق الاهتداء أيضا ضرورة أن الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فمهي اما مجاز عن زيادة البيان على ما يقول المعنوية أو عن الثبوت والدوام عليها على ما يقول معاشرا أهل

(قوله والمشهور) يعني فيما هو المشهور النقيض بالمسببة والادلة الباطلة لما نقل عن المعتزلة لهم لا عليهم بل علينا وليس المراد ان المشهور يناقض ما ذكره المشايخ كما وهم قليل يمكن أن يقال مراد المشايخ ببيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا منافاة (قوله وما هو الا صلاح للعبد) في الدين عند معتزلة بصرة في الدنيا والدين عند معتزلة بغداد كذا في بعض الخواشي وفي المواقف ٣٨٩ ما هو الا صلاح للعبد في الدنيا

الكن الحكاية

المشهور في الزام

الجائي وقد مر في

صدر الكتاب يدل

على ان ليس الواجب

الا صلاح في الدنيا

فعل قوله في الدنيا

سهو من الناسخ وقوله

ولما كان له منة

واستحقاق شكر في

الهداية مدخول بانه

يجزى بالاعمال

الواجبة شرعا ويحمد

المنعم الذي اوجب

على نفسه الانعام على

كل أحد وقوله ولما

كان امتثاله على النبي

صلى الله تعالى عليه

وسلم فوق امتثاله

على أبي جهل ومما

يمكن أن يقال ولما كان

شكره على النبي اوجب

منه على أبي جهل

فيهما ان انعام النبي

والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل (وما هو الا صلاح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة

بالعوض والتبعية على امكان المعارضة بالمثل فيه وكن على بصيرة (قوله والمشهور ان الهداية الخ) يمكن ان يقال مراد المشايخ ببيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي أو العرفي فلا منافاة (قوله والا لما خلق الكافر الخ) اذا صلاح له عدم خلقه ثم امامته أو سلب عقله قبل التكليف والتعرض للنعم المقيم * فان قلت بل الا صلاح له الوجود والتكليف والتعرض للنعم المقيم * قلت فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا عذرا وان اعتبر جانب علم الله تعالى على ما مر في صدر الكتاب فالامر ظاهر

السنة فلا يصح التمسك بها (قوله ويمكن ان يقال الخ) أي يمكن ان يقال في دفع ما فهم من كلام الشارح ان ما ذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي أو العرفي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما (قوله اذا صلاح الخ) أي الا نفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله فان قلت بل الا صلاح الخ) أي بل الا نفع في الدين الوجود والتكليف والتعرض للنعم المقيم أي التمكن فيه لكونه أعلى المراتبين (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني أن الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الا نفع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعرضه للإيمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصرة وأما اذا اعتبر في الا نفع جانب علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه فكون الا صلاح في حق الكافر النقيض لعدم الخلق أو الامانة أو سلب العقل اظهر وعدم ورود الاشكال المذكورة اجلي هذا وأما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب الا صلاح

أكثر من انعام أبي جهل لما ان الا صلاح بحاله كان أكثر من الا صلاح بخاله في قوله لما كان سؤال العصمة اطعانه بالسؤال والابتهال الى الله يصير اللطف أصلاح له ويصير أحق بالانعام وفي قوله ولما بقي في قدرة الله تعالى الخ انه يتجدد في مصالح العباد يوما فوما ذكره في جواب غاية متشبههم حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بالاعواقب لا يخلو عن المصلحة وان لم يكن أصلاح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة العوار

ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وإفادته أنواع الخيرات
لكونها أداء للواجب ولما كان امتنان الله على النبي عليه السلام فوق امتنانه على
أبي جهل لعنه الله إذ فعل بكل منهم ما غاية مقدور من الإصالح له ولما كان أسؤال
العصمة والتوفيق وكشف الغرأ والبسط في الخصب والرخاء معنى لأن ما لم يفعله
في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى
بالنسبة إلى مصالح العباد شيء إذ قد أنى بالواجب وأعمى أن مفسدة هذا الأصل أعنى
وجوب الإصالح بل أكثر أصول المعاملة أظهر من أن يخفى وأكثروا أن يحصى وذلك
لفصو ونظرهم في المعارف الإلهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية
تشبههم في ذلك أن ترك الإصالح يكون بخلا وسفها وجوابه أن منع ما يكون حق المانع
وقد ثبتت بالدلالة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل

يخرج العين هو العيب
وقد يضم

(قوله ولما كان له منة الخ) فأنهم قالوا ترك الإصالح المقدور الغير المضر بخلا وسفها فلزوم
البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا أبدا ولا منة في مثل ذلك الفعل
ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى لا يقال إلا بالمشفق يستوجب المنة على ولده في شفقة
شرعا وعقلا مع أنه لا اختيار له في شفقة * لا ما نقول لا منة في شفقة الجليبة بل في أفعاله
الاختيارية المنبغضة عنها أن وجدت (قوله وجوابه أن منع ما يكون الخ) حاصله
أن الإصالح أمر لا يستوجبه أحد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت أنه كريم حكيم
عليم فتركه لا يخل بالحكمة البتة فلا تجب عليه رعايته

وجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره المحشي والشارح وقد مر في صدر
الكتاب (قوله فأنهم قالوا الخ) حاصله أن المنة إنما تكون في الأفعال الاختيارية وإذا كان
الإصالح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفها
والجهل المحال على ذاته تعالى على ما قالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار
فيه فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه إذ لا يمكن له تركه وإنما قيد الإصالح
المقدور بغير المضر لأنهم قالوا الإصالح المقدور المضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه
كاحياء الطفل والتكليف والتعريف والتعريض للنعيم المقيم له فان ذلك وإن كان إصالحا له
في الدين إلا أنه مضر له إذ لو كلف يحتمل أن يظنى ويستكثر فيقع في العقاب الأكبر (قوله
حاصله أن الإصالح أمر لا يستوجبه الخ) يعني لا نسلم أن ترك الإصالح يكون بخلا وسفها
لأن كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الأمور لا يكون خاليا عن المصلحة
وإن لم يكن أصلح بالنسبة إلى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل لرعايته لمصلحتهم وأما الإصالح

قيل عليه المعتزلة جوز و اترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم أي ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك وجوابه أنه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة أصلح ويجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولو سلم ذلك فعني كلامه ان الاصلح على هذا التقدير المحال هو المغفرة ولو سلم فالتجوز على ذلك التقدير المحال لا ينافي الاستحالة ولو سلم قال الكلام مع الجمهور

الى العبد فقير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة أخرى (قوله قيل عليه المعتزلة الخ) أي قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لا يقتضيه الحكمة واشتال على المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم أيضا جوز و اترك الاصلح ان اقتضاه الحكمة على ما قال الزمخشري في الكشف في تفسير قوله تعالى * ان تعدنهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم * أي ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم المغفرة وان كان أصلح بالنسبة الى الكفار جزاء عما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك (قوله وجوابه أنه لا دلالة في كلامه على أنه الخ) يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة أصلح حتى تكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة و وجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه أصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة أصلح فعني كلام الزمخشري وقوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك أنه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لا يقتضيه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان تكون المغفرة في نفسه أصلح لان كونها أصلح موقوف على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة أيضا عدم المغفرة فلا نسلم أنه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجوز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذي هو ان يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالا في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة متعلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكره قال الكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري قال الفاضل الحاشي وثنايل أن يقول ليس مراد ذلك الثنايل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة أصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب

وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه

وهنا بحث وهو أنه لا شك ان ترك ما فيه الحكمة بخلاف أو سفيه أو جهل فيجب عليه رعايته والمذهب أنه لا واجب عليه تعالى أصلاً اللهم إلا أن يقال المراد نفي الوجوب في الخصوصيات (قوله ثم ليت شعري الخ) قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوب بين الذين أبطلهم وجوابه أنهم جعلوا الاختلال بالحكمة نقصاً يستحيل على الله تعالى فلزوم المحال يجعل الترك مستحيلاً وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون إيجاد العالم لازماً لا شياً له على المصالح

الكفار اذ اقتضت الحكمة فعلم من ذلك أنه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما تركه واجب بسبب اقتضاء الحكمة وفيه بحث لا نالنا سلم أنه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر جواز ان يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو متخص حق الله تعالى وترك الاصلح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه أيضاً تردداً على ما ذكره المحشي (قوله وهنا بحث الخ) أي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو أنه انما يدل على أنه يجوز ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخلاف وسفيه و جهل يستحيل على الله تعالى فيجب على الله تعالى رعاية الحكمة ومذهب أصحابنا أنه لا وجوب عليه تعالى أصلاً فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة (قوله اللهم إلا أن يقال الخ) أي اللهم إلا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد نفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف كهيئة الرسل وعقاب العاصي وثواب المطيع والعرض على الاموال والاصلح لا نفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور (قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة الخ) يعني معنى وجوب الشيء على الله اقتضاء الحكمة مع كونه قادراً على تركه وهذا غير الوجوب بين الذين أبطلهم الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق تارك الذم الخ (قوله وجوابه أنهم الخ) حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاختلال بما يقتضيه الحكمة نقصاً مستحيلاً على الله تعالى فيسبب لزوم المحال يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلاً وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازماً لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصبح صدور العالم وتركه

ويستدونه الى العناية الازلية ولهذا اضطر متاخر والمعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه
 تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل
 أحد لم ينقلب الا ان ذهبها وان جاز انقلابه وأجيب بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية
 والعجب انهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل
 على انه يفعله البتة

بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه
 الحكمة وأما نحن معاصر أهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة
 ولا باستلزامه نقصا لجوار ان يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان
 يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قواهم بالحسن والنجح العقليين فانهم
 لما قالوا ان تركه الاصلح واللطيف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز
 على الله تعالى حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاختلال به نقص مستحيل
 على الله فترمهم ما لزم الفلاسفة من نفى الاختيار (قوله ويستدونه الى العناية الازلية) أي
 يستند الفلاسفة المجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكمل
 في الازل قال ابن سينا العناية احاطة علمه الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه
 الكل حتى يكون على أحسن النظام واكمله فعلمه الاول بكيفية الصواب في ترتيب
 وجود الكل منبغ افيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب
 من الاول الحق تعالى وتقدس (قوله ولهذا اضطر متاخر والخ) أي ولاجل ان
 الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متاخر والمعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب
 على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي
 الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعا الى مذهب
 الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل أحد لم ينقلب ذهبها وان جاز ان ينقلب
 (قوله واجيب بان الوجوب الخ) أي أجيب عما قام متاخر والمعتزلة بان الوجوب
 حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حينئذ محصاه ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جرى العادة
 وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (قوله
 والعجب الخ) أي العجب من متاخرى المعتزلة انهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من
 افعاله تعالى من محيي القيامة والحشر والصراط والميزان والكواثر والتعذيب
 والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على أن يفعله
 البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي أخبر بها الشارع كما هو
 متحقق في الامور التي أوجبوها على ذاته تعالى من الاصلح واللطيف والصواب

(قوله وعذاب القبر للكافرين) ما ثبت في حق الكافر من خاصة انه جعل في قبره تسعة وتسعين آتينا تهشه وتلدغه ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد بانه لا عراضه عن تسعة وتسعين اسم الله وينبغي أن يريد بالعصاة من مات على العصية ان كان التائب من الذنب كمن لا ذنب له ويدل على ان من العصاة من لا يريد الله تعذيبه الاستعاذة من عذاب القبر فانه لو كان مقروا واقعاً لا محالة لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما ان لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم وبعدهم عن الرحمة ولم يعمد بعض العصاة لعدم عذاب الارار بطريق الاولى فلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فإذا اكتفى به وقوله بما يعلمه ويريد به متعلق بعذاب القبر والتنعيم على سبيل ٣٩٤ التنازع أي بما يعلمه الله ويريد به شيء منهما غير متعين وان صرح

الآثار ببعض كما مر في التعذيب وكما جعل على فراش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له ويحتسمل أن يكون متعلقاً بالتنعيم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت ويريد به (قوله وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر) وفيه رد على الجبائي وابنه والباخي حيث أنكروا تسمية الملكين منكر ونكير وقالوا إنما المنكر ما يصدر عن الكافر عند

(قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالواجب شرعي والافعلي وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوباً فعلياً (قوله وهو ظاهر) اذ لا معنى للذم إلا به تعالى المالك على الاطلاق ولا للعقاب إلا اتفاقاً اذ لا يتصور في حقه تعالى

والعقاب بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس (قوله لانه المالك على الاطلاق) وله التصرف كيف يشاء فلا توجه عليه الذم أصلاً على فعل من أفعاله بل هو المحمود في كل أفعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والتقيح

تأجلجه اداسئل والنكير انما هو توبيخ الملكين له وانما وقع في حسان المصاييح عن الاشياء أنى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير وكان النكير أهيب من المنكر حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان منكر ونكير اجناس والافني ساعة واحدة يتفق أموات في أطراف العالم فلا يمكن أن يسأل الجميع في آن واحد ولا يسعدان نسكيرها الاشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن نبيهم والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال في المتن وقوله ثابت كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد

قوله لاها أمور ممكنة) لا مستحيلة حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها أخبر الصادق بها فلا تقبل النسخ
 فلا نسخ في الاخبار والمراد بالصادق اما النبي لان القرآن أيضا يعلم من جهة واما الله تعالى لان كل ما يخبر به النبي
 وحى يوحى وما ينطق عن الهوى ولا بد من قيد آخر وهو انه أخبر بها الصادق بلا معارض ولا يبعد ان يستفاد
 هذا القيد من قوله على ما نطق به النصوص لان ما لا معارض ليس ٣٩٥ نصا عند التحقيق ولا يخفى ان

شيئا مما ذكره من

النصوص لا يدل على

عذاب بعض العصاة

دون بعض وقد أكد

ما قدمه من كثرة

النصوص الواردة في

عذاب القبر دون

التنعيم حيث أكثر

نصوص عذاب القبر

ولم يأت الا بواحد

يدل على التنعيم وهو

قوله صلى الله تعالى

عليه وسلم القبر روضة

من رياض الجنة ولم

يراع الترتيب الا لقدم

نص التنعيم على

شواهد سأل المنكر

والكبر ووجه

دلالة الآية الاولى

ما ذكره المواقف من

انه عطف عذاب

يوم القيامة على

عرض النار غدوا

من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لاها أمور ممكنة أخبر بها الصادق على ما
 نطق به النصوص قال الله تعالى

(قوله لاها أمور ممكنة أخبر بها الصادق) انما قيد بالامكان لان النقل الوارد في
 الممنوعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى «الرحمن على العرش
 استوى» لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء

الاشياء ذاتها بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة التي تلون بالوجوب العقلي عليه
 تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله ولا العذاب بالاتفاق
 اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق
 (قوله انما قيد بالامكان) الظاهر من اطلاق الامكان هنا وما ذكره في بحث
 الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل بالظواهر ان المراد بالامكان امكان
 الذاتى المفسر بحكم العقل بعد امتناعه لكن حينئذ لا بد من الاستدلال عليه اذ لا نسلم
 حكم العقل بذلك غاية التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان
 الامكان الذهني وانه كافى في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وحينئذ
 يكون المراد بقوله في الممنوعات العقلية الذهنية أى ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه
 الاول ما يقابل العادية فتذكر (قوله لتقدم العقل على النقل) لان العقل أصل النقل
 لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا فى ابطال العقل بالعقل ابطال
 الاصل بالفرع وفي ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا (قوله يجب تأويله بالاستيلاء
 والغلبة) كفاي قول الشاعر

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مہراق

أى استوى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو أن يطلق لفظ لامعنيان قريب

وعشيا فهم ما غار ان ولا شبهة في كون العرض قبل الاشارة من القبر كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر
 انما قالان الآية في شأن الموتى ووجه دلالة الآية انانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيه بان أزمنة
 الدنياء في جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فلا ستة لاله استعمل الفاء تأويل لا داعى اليه وأشار بقوله وبالجملة
 الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال القبر متواترة المعنى الى أن الثبوت بالدلالة السمعية حق وكون
 الاخبار اخبارا لا تحادلا ينافي كونها دليلا مفيدا لليقين والقطع

النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وقال الله تعالى أغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب الفير منه وقال عليه السلام قوله تعالى ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبينا فيقول ربنا الله وديننا الاسلام ونبينا محمد عليه السلام وقال النبي عليه الصلاة والسلام اذا قبر الميت أنه مملوك أسودان أزرقان عيناها يقال لاحدهما منكر والاخر كير الى آخر الحديث وقال النبي عليه الصلاة

ونحوه (قوله النار يعرضون عليها) عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف أى قتلوا به وقوله تعالى ويوم القيامة دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم (قوله أغرقوا فادخلوا نارا)

و بعيد ويراد به البعد وجوب التأويل على رأى من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله والراسخون في العلم * وأما على رأى من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب أن يفرض علمه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك من عند ربنا على ما روى عن أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى انه قال الاستواء معلوم وكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب أيضا النقل الوارد في المعتنات العقابية ليس بدليل في حقتنا لان علمه مفروض الى الله وما علينا الا أن نصدقه بأنه من عند الله تعالى (قوله ونحوه) وهو ما ذكره صاحب الكشاف انما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك كما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع هنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار مالا كما وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير أصلا كقوله تعالى * وقالت اليهود بد الله مغولة ه أى هو بخيل بل بداه مبسوطان * أى هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط يد (قوله عرضهم على النار احراقهم بها) العرض فى اللغة يش أو رذن فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللائم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف (قوله وقوله تعالى * ويوم تقوم الساعة الخ) معنى وجه الاستدلال بهذا الآية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيامة ولا شبهة فى كونه بعد الموت لان الآية فى حق الموتى وما ذلك الا عذاب القبر اذ لا نعى به الا العذاب الذى هو بعد الموت وقبل قيام الساعة (قوله وجه الاستدلال ان القاء الخ) يعنى ان القاء عدل على ان ادخال النار عقيب

وله وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض (وجوزه بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على
ويزعذب الجسد والجواب بجواز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء أو في بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك به
العذاب أولذة التنعيم يدل على أن انكارهم مبنى على عدم التجويز ٣٩٧ وهذا بعيد عن بعرف بخلق

الله المخلوقات في

النشأتين بل الظاهر

انهم لما وقعوا بين

انبات احيا علم بصرح

به الشرع وبين

تاويل آيات عذاب

القبر وشواهد ترجح

عندهم التاويل

والا كولي في بطن

الحيوان والمصلوب

في الهواء المشاهد لنا

الى أن تفتت من غير

مشاهدة حياة فيه

شبهان قويتان

للمنكرين تحيرت

الاصحاب في دفعهما

وجعلوا من احرق

وذري أجزاء في

الرياح العاصفة

شمالا وجنوبا وقولا

ودورا أقوى

منهما قد كرم المصلوب

بلا قيود ذكرناها

اخلال بالبيان

وتشريعهم بعدم التأمل

والسلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران وبالجملة الأحاديث
الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وإن لم يبلغ آحادها أحد
التواتر وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لأن الميت جماد لا حياة له ولا
ادراك فتعذبه محال والجواب أنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء أو في
بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أولذة التنعيم وهذا لا يستلزم إعادة الروح
إلى دنه ولا أن يتحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى أن العريق في الماء
أو الماء كولي في بطون الحيوانات أو المصلوب في الهواء يعذب وإن لم نطلع عليه ومن
تأمل في عجائب ملكه تعالى وملك كونه وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك

وجه الاستدلال أن الفاء للتعقيب من غير تراخ (قوله جماد لا حياة له) يجوز بعضهم
تعذيب غير الحي ولا شك أنه سفسطة

الأغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم أن عذاب القيامة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت
عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر وأما ما قال المنكرون
من أن أزمان الدنيا في جنب أزمان الآخرة أقل قليل فتلقتهم الاستعمل الفاء فتاويل لا
داعي إليه (قوله يجوز بعضهم تعذيب غير الحي الخ) ذهب الصالحى من المعتزلة وابن
جوز الطبري من الكرامية إلى جواز تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لأن الجماد
لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل المحشى قد روى رواية مشهورة أن بعض
الاشجار قد تكلم وصدق محمد عليه الصلاة والسلام وإن بعض الاشجار قد صار
بأكيأ حتى انقطع مأؤه عنه خوفا من أن يكون وقود جهنم حين ما سمع قوله تعالى وقودها
الناس والاحجار الآية والله تعالى قادر أن يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا
يكون سببا لتلذذها وتألّمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك أن ليس المراد بالحي ههنا ما يعاد
فيه الروح ويصدر عنه الأفعال الاختيارية بل ما يدرك الألم واللذة فإذا خلق الله تعالى
فيه ادراكا كايكون سببا لادراك الألم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا قال الشارح
في الجواب أنه يجوز أن يخلق الله في جميع الاجزاء أو بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك

في عجائب الملك والملكوت وبأنهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى إنما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج
عن عادة تعالى من احياء شاهد لنا وتعذبه من غير أن نعرفه ولعل استبعادهم هذا والا فكيف يظن بالمصدقين
بقدره الله تعالى على الإيجاد والإاماتة والنشور ذلك نعم الكلام معهم في أنه هل يصح هذا الاستبعاد ترك ظواهر
أحاديث متواترة المعنى أم لا

(قوله واعلم انه لما كان احوال القبر محتمل هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة افردها بالذکر) لا امارة لا افرادها بالذکر بل يجوز ان يكون من آخر ما بحث الدنيا وأول ما بحث الآخرة لأن رعاية حسن الترتيب تفتضى الحمل على ما ذكره (قوله وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقا وتاكيدا) وإيراد المسئلة بعبارة الشارح حيث وقع في الكتاب والوزن بومئذ الحق وورد في الحديث من شهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وابن أمته وكلمته ألهاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الجنة على ما كان عليه من العمل (قوله والبعث) قال الامام الرازي مسئلة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما اما عن تخريبه أو تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب أربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف يعمره بعدما أخربه وهو انه يعيده كما كان حيا عالما قلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير ويخربه بتفريق الاجزاء أو بالاعدام والافناء والرابع ٣٤٨ انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال القيامة

وبيان احوال الجنة والنار (قوله وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها) في شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين

فضلا عن الاستحالة * واعلم انه لما كان احوال القبر محتمل هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة افردها بالذکر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودلائل البكل انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشأنه فقال (والبعث) وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح واما تعذيب الما كول بخناق نوع الحياة في بطن الاكل فواضح الامكان كدودة في الجوف وفي خلال البدن فانها تتألم وتتأذى بلا شعور منا

الام والالذة (قوله واما تعذيب الما كول الخ) دفع لما قيل ان تعذيب من أكله السباع والطيور وتفرقت أجزاءه في بطونها وحواصلها أيضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة في الجوف أو في خلال البدن يتألم ويتأذى مع عدم شعورنا

لنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتها معا وهو قول كثير من المحققين كالخامعي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمّر من قدماء المعتزلة وجهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلقا لكل واحد من الارواح بدنا يتعاق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المأثور عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فيعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف فالاولى الرابع عدم كل منهما وان ماتت عن جالينوس بدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني وأما الجسماني فهو ينكره كيف وهو لا يجوز إعادة المدوم ولا شبهة في انعدام الجسم وانما التردد عند في انعدام النفس

الهما (حق) لقوله تعالى «ثم انكم يوم القيامة تبعثون» وقوله تعالى «قل بحجيتم الذي انشأها اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكر الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير

(قوله لا دليل لهم عليه يعتد به) قالوا ان اعيد الوقت الاول أيضا فهو مبدأ ولا معاد ولا فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض واجيب أولا بان اعادة العين بالمشخصات المعبرة في الوجود ولا نسلم أن الوقت منها والا يلزم تبديل الاشخاص بحسب الاوقات لا يقال بمحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجي

بذلك (قوله قالوا ان اعيد الوقت الاول الخ) أي قال النافون لاعادة المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول أيضا أي وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ لا معاد لان المعاد هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأ والا أي وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء فاما علم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان (قوله اجيب أولا بان اعادة الخ) هذا جواب باختصار الشق الثاني يعني اننا نختار انه لا يعاد الوقت الاول قولك فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه قلنا لا نسلم ذلك لان معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعبرة في وجوده الخارجي ولا نسلم ان الوقت من المشخصات المعبرة في الوجود الخارجي فان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرنا من اننا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو أمر وهمي والتغاير الذي تحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا أي وان كان الوقت من المشخصات يلزم تبديل الاشخاص بحسب تبديل الاوقات ضرورة ان تبديل المشخصات يستلزم تبديل الاشخاص لا يقال انما يلزم التبديل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص مغاير لما سبقه وهو ممنوع لا يجوز أن يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص كان حاصله في الوقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لا نقول فينبذ يحصل اعادة للمعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان الشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بالانقاس (قوله لا يقال بمحتمل أن يراد الخ) يعني انما يلزم تبديل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطابق الوقت من جملة المشخصات لكان محتمل أن يكون مراده بقوله

(قوله حق) الحق هو

البعث الجسماني مطلقا

وأما انه هل يفنى

الانسان بالكلية ثم

يعاد أو تفرق اجزائه

ثم يجمع فلا جزم فيه

نقيا واثباتا فنقول

الشارح في تفسير

البعث على ما سبق

لا ينبغي ان يكون مبنا

على انه يجب التصديق

بالبعث هكذا بل

ينبغي ان يكون اشارة

الى أن الرجوع عنده

ذلك وجه ان امتناع

اعادة المعدوم غير مضر

بالتصور مع انه يعتد

قياس هكذا بعث

الموتى اعادة للمعدوم

واعادة للمعدوم ممنوعة

ان الصغرى مع

فرض صحة هذه المقدمة

ممنوعة لان الاعادة

بجمع الاجزاء الاصلية

للانسان واعادة روحه

اليه

لأننا نقول هذا مع أنه كلام على السند مدفوع بأن المعتبر في الوجود مالا يتصور هو بدونه
ومالا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة أيضا وثانياً بأن المبدأ هو الوجود في الوقت
المبدأ أو الوقت ههنا معاد فرضا وقالوا أيضا لو أعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء

أن الوقت من جملة الشخصيات أن وقت الحدوث من جملة الشخصيات فينبغي أن لا يلزم
تبدل الأشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث (قوله لا نقول
هذا مع أنه كلام على السند الخ) يعني أن هذا الكلام مع كونه كلاما على السند أعني
قوله ولا يلزم تبدل الأشخاص الخ وعدم افادته للمعلل لبقاء المنع المحذور أعني لا نسلم أن
الوقت من الشخصيات الخارجية محالة مدفوع بأنه لا يجوز أن يكون وقت الحدوث من
جملة الشخصيات المعتبرة في الوجود لأن المعتبر في الوجود الخارجي مالا يتصور الوجود
بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فإن الشيء موجود في الزمان الثاني مع انقضاء
وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون من جملة
شخصياته فلا يضر عدمه في الاعادة كمالا يضر عدمه في حالة البقاء (قوله وثانياً بأن
المبدأ هو الوجود الخ) أي أجيب ثانياً بأن الخ وحاصله اختيار الشق الاول وعنوان
الوقت معاد أيضا ولا نسلم أنه لو كان معادا لزم أن يكون مبدأ المعاد لان المبدأ هو
الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض أن الوقت ههنا
معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأ بل معاد فإن كون الشيء مبدأ عما يرض
له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الأمر غير متحقق في المعاد ضرورة أنه مع
وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فإن
حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابدانهم متخالفة محال ولان اعادة
الوقت بعينه محال لأنه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق
بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بأنه في الحقيقة تخلل العدم بين زمان الوجود لانه
يستلزم أن يكون للزمان زمان تخلاصة الجواب الثاني اننا لا نسلم على تقدير اعادة الوقت
يلزم أن يكون مبدأ لان المفروض أن الوقت أيضا معاد ولا يخفى أنه لو قرر دليل امتناع
اعادة المعدوم بأنه اما أن يعاد الوقت الاول وهو محال أولا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه
لم يتم الجواب الثاني (قوله وقالوا أيضا لو أعيد المعدوم الخ) أي قال النافون أيضا
ان اعادة المعدوم بعينه محال لأنه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان
الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا لا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال
لأنه يستلزم طرفين متغايرين والالزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد أن يكون
الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهم مع أنه لا يكون المعاد هو

ونفسه هذا خلف وأجيب بمنع الاستحالة فانه في التحقيق تخلل العدم بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجوير التميز في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء الشخصيات بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين من وجهه وأيضاً لو تم ذلك لا يمنع بقاء شخص ما زماناً ولا التخلل الزمان بين الشيء ونفسه

المبدأ بعينه (قوله وأجيب بمنع الاستحالة الخ) أى لا نسلم ان التخلل ههنا محال لان معنى التخلل انه كان موجوداً في زمان ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زمان الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بان يكون الشيء موجوداً ولم يكن نفسه موجوداً ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشيء وجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الاخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الازمنة وهل هذا الا كليس شخصاً توابعاً ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على ان الوقت ليس من الشخصيات المعتبرة في الوجود والا فلا بد من اعادته فلا يوجد الزمانان (قوله وقد يجاب بتجوير التميز بين الوقتين الخ) أى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل المحال هو ان يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم متميزاً عن نفسه في الوقتين أى وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في شخصه مع بقاء شخصه في كلاً من الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه بقاء الشخصيات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجهه فان الشخص الماخوذ مع الامور العارضة له في وقت الابداء غير الماخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التخلل ان حصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وأيضاً هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من الشخصيات بخلاف السابق وذلك ظاهر (قوله وأيضاً لو تم ذلك الخ) جواب بالنقض الاجمالي بمعنى لو تم ما ذكرتم من ان اعادة المعدوم تستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لا يمنع بقاء شخص من الاشخاص زماناً ولا التخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه

جرد عن حية وعن
اشعاره يكون بدنا
آخر وان بدنا يورم
بعض أعضائه يكون
بدنا آخر مع انه
خلاف المتبادر وقد

محاج بان عظم
الضرر بلا تشاح
لا يظم زائد والا لزم
تعذيبه بلا شركة في
المقصية ويرد بان
العذاب للروح

المعلق به ويمكن ان
يرد بان الله يحفظ الجزء
الزائد عن العذاب
وانما زيد ليُعذب
الجهنمي بمضمه بل

محذور ان تكون
الاجزاء المتزيدة هي
النار لكن وجوه
الرد كلها كلام على
السند لان الجواب

هو منع استلزام
عظم الضرر تغاير
البسدين لكونه
بالاستفاح والالزم
التعذيب بلا شركة
وقوله ومن ههنا قال
من قال ما من مذهب

مضر بالمقصد دلان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية لانسان ويعيد روحه
اليه سواء سمي ذلك اعادة المعلوم بعينه او ليسم غيره هذا سقط ما قولوا انه لو اكل انسان
انسانا بحيث صار جزءا منه فذلك الاجزاء اما ان تعاد بهم ما وهو محال او في احدهما فلا
يكون الا آخر معاد بجميع اجزائه وذلك لان المعاد اتم هو الاجزاء الاصلية الباقية
من اول العمر الى آخره

وفيه بحث اذا الاختلاف في غير الشخصات لا يدفع التخلل بين الشخصات ونفسها وبين
ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص الماخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى
ان معنى التخلل بقطع الاتصال والوقوع في الخلل ولا تخلل في الشخص الباقى (قوله لان
مرادنا الخ) ذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها بقوله تعالى كل ذي
هالك الا وجهه واجيب بان هلاك الشيء بخروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب
بالجوهر الفرد انضمام بعض الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركبات خواصها

وجود في طرفه مع ان بناء الاشخاص متحقق (قوله وفيه بحث الخ) أى في ذكر من
الجواب الثاني والثالث بحث أما في انساني فلان الاختلاف بين الشخص المبدأ
والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين الشخصات ونفسها
وبين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص
الماخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود ان اعادة الشخص المعلوم بعينه

لا يستلزم تحال العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض
الغير المشخصة وذلك ظاهر وأما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع
الاتصال بين الشئين والوقوع في خلل كما فلا يتصور تحال زمان ابتداء بين الشئ
ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص
ونفسه بخلاف اعادة المعلوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشئ
ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بناء

ذلك الشخص فقوله اذا الاختلاف الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقوله ثم لا يخفى الخ رد
على قوله وأيضا الوهم ذلك الخ (قوله ذهب بعضهم الى اعادة الخ) يلزمهم ان يقولوا
بانعدام جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى وتفتح في الصور فصعق
من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله (قوله واجيب بان الهلاك الخ) وكذا
مثله يسمى فناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عاصها فان على الاعدام

الاول والتناسخ فيه عدم راسخ مما يخالف المقصود لانه يوهن فساد التناسخ والالقي ان يذكر في الجواب ايضا
بان يقال وان سمي مثل هذا اتناسخا كان هذا انرا في مجرد الاسم ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا والتناسخ فيه

والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل لا اصلية * فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد مكحلون وان الجهنمي ضره مثل جبل أحد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا والتناسخ فيه قدم راسخ

وانما قال تفريق اهلاك للكل (قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل لا اصلية) فان قيل يحتمل أن يتولد من الاجزاء الاصلية للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر * قلنا لعل الله تعالى يحفظه من ان يصير جزءاً لبدن آخر فضلاً عن ان يصير نطفة وجزءاً اصلياً والفساد في الوقوع لا في الجواز (قوله وان الجهنمي ضره مثل جبل أحد) قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد والالتزم تعذيبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به

قدم راسخ

أيضاً (قوله قال تفريق اهلاك للكل) أي الاجسام والاجزاء نخر وجهما عن صفاتهما المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائماً لانه مهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فقرأوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائماً لانه يصير هالكاً في وقت من الاوقات بل هو هالك أزلاً وأبداً (قوله لعل الله تعالى يحفظه الخ) قيل على أنه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يخالط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب أقول فيه انه مجرد احتمال لم يعم عليه شاهد بل يخالف لقوله تعالى * قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحياها الذي أنشأها أول مرة * فانه صريح في ان الحشور هي الاجزاء الرميعة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون في آية نزلت في أبي ابن خلف خاصم النبي عليه السلام وأناه بعظم قد رمى ويلي ففتنه بيده فقال يا محمد أتري الله تعالى يحيي هذا بعد ما رمى فقال نعم يبعثك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول ولا دليل قطعي على كونها اجزاء اصلية للمولود الجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشرها الملك على الجرم النوى كما ورد في الحديث الصحيح (قوله والفساد في الوقوع لا في الجواز) يعني لا اعتبار بالاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيد الاحتمال العقلي (قوله لان العذاب للروح المتعلق به) لانه المدرك لذاته والالم سواء كان ذلك جسماً لطيفاً سارياً

* قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة إعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخا أم لا (والوزن حقيق) لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به كيفية مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفية وأنكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان أمكن اعادة

(قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذواب الاجزاء والتغاير ههنا في الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير بناء على ان البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعترض بان قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يدل على تغاير الجلودين مع اتحاد اجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب وأنت خير بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل

فيه على ما هو مذهب اكثر المتكلمين اوجوه ارجح دألى ما هو مذهب المحققين او غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب (قوله حاصل الجواب) ان التناسخ يتعلق النفس بيدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم وأما تعلقه بالبدن الموقوف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من أول عمره الى آخره هيئة وتركيبا ولا تناسخ (قوله وأنت خير بان دعوى الخ) يعني ان ما يدعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلودين غير مسموعة لا بدله من دليل لا يجوز ان يكون اجزاء الجسد الذي غير اجزاء الجسد الاول نقل عنه ولعل المدعى يبنى دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي وأما نفي تعلق الالم بالجسد فغير معقول اذ القوة اللامسة تكون في الجسد فهو محل الالم قطعاً وفيه انه ان اراد بكونه محل الالم انه يتالم فهو ظاهر الفساد اذ الالم في الجسد الذي لا حياة فيه وان اراد أنه آلة وواسطة لتالم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركبا من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معذبا قال الفاضل الجاني رد عليه ان منع اتحاد اجزاء الجلودين ميل الى التناسخ ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثاني مغاير الاول بحسب الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغاير جلده

(قوله انما يلزم التناسخ) لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية (يعني ان التناسخ موضوع لا انتقال الروح من بدن الى بدن متغايرين في الاجزاء الاصلية لان البدن الثاني عين الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالا بالسمع كما وقع لبعض

(قوله لم يمكن وزنها) لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان والبعث ما ليس فائده على قدر العمل والظاهر ان المراد نفي الفائدة مطلقا والجواب بان كتب الاعمال هي التي توزن لا يخلو عن ثوب وهو انه ثبت ان كتابه شهد ان لا اله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب في الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر فاذا لم يمكن للعمل وزن فكيف يغاب الكتاب الصغير جدا الكتب

٤٠٥

الطويلة الكبيرة

والمنع المشار اليه

بقوله وعلى تقدير كون

أفعال الله تعالى معللة

بالاغراض ليس

بشيء لانه لا ينكر

أحدان فعله تعالى

لا يخلو عن حكمة

وفائدة فعلى تقدير

انتفاء الغرض لا بد من

الفائدة ويمكن ان

تكون الحكمة في

الوزن ان يخلع حفظة

الذات استحقاق كل

معذب وملائكة

الرحمة استحقاق كل

بر ومن أنكر الميزان

فسره بمالك بما بل

الحسنات بالسيئات

ليظهر رجحان أحدهما

أو تساويهما (قوله

والكتاب المثبت)

وصف الكتاب

لم يكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالاغراض لعسل في الوزن حكمة لا انطاع عليها وعدم اطلاقها على الحكمة لا توجب العبث (والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بإيمانهم والكفار بشمالهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى فاما من أوتى كتابه يمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت المصنف عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وأنكره المعتزلة زعماءهم أنه عبث والجواب ما مر (والؤال حق) لقوله تعالى إنسانهم أجمعين ولقوله عليه السلام الله يدين المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول أتعرف ذنب كذا أتعرف ذنب كذا فيقول نعم أي رب حتى اذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه أنه قد هلك قال تعالى سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسنة وأما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين

(قوله ان كتب الاعمال هي التي توزن) وقيل بل تجعل الحسنات أجساما نورانية والسيئات أجساما ظلمانية (قوله لقوله تعالى انا أعطيناك السكوتر) يشير الى أن السكوتر هو الخوض والاصح أنه غيره فانه نهر في الجنة والخوض في الموقف

(قوله والاصح أنه غيره فانه في الجنة الخ) سواء كان نهر على ما في رواية أو خوضا على ما في رواية أخرى قال البيضاوي روى أنه عليه السلام قال السكوتر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير مأوؤه أحلى من العسل وأبيض من اللبن وألين من الزبد وأبرد من الثلج وقيل هو خوض فيها (قوله والخوض في الموقف) على ما روى من أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم

تنبها على ان المراد به معهود والظاهر في قوله يؤتى الذي يؤتى ليكون وصفا بعد وصف ويتم بيان العهد وقوله اكتفاء بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله تعالى أي لظهور كتاب الله الدال على الحسنات وكتاب العبد أي لان الكتاب يذكّر الحسنات لانه ليس الا له ومما لم يتعرضوا به وقد ثبت بالسنة شفاعته القرآن لاهله ومحتاجه لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقد به بالاستشهاد بالحديث ان السؤال عن المؤمنين على وجه الستر وان السؤال عن الذنب وقوله قرره بذنوبه معناه حملة على الاقرار بذنوبه وفي القاموس كنف الله محركة

حرره وستره وهو الظل والجانب والناحية (قوله والخوض حق لقوله تعالى انا اعطيتك السكوتر) السكوتر في الآيات عند الاكثر الخير المبالغ ٤٠٦ في السكثرة ومن حمله على الماء قال انه اسم لهم في الجنة ومن قال انه اسم

حوض في الموقف
سمى كوتر الا انه يتلوه
من نهر السكوتر
وتحقيقه في شروح
كتب الحديث
فلا استدلال بالآية
الاستدلال بنوع آية
وقوله ماءه أبيض من
اللبن شاذ لا يجيء
أفعل التفضيل من
اللون وكون كيزانه
كجود السماء باعتبار
العدد أو التمام
ويؤيد الأول ما في
رواية فيه أباريق
من الذهب والفضة
كعدد نجوم السماء
ومن شرب منها فلا
يظما أبدا فلا يشرب
ماء الجنة الا للتنعم وأما
المبتلى بالجحيم من
المؤمنين فاما أن يحفظ
الحوض منه واما أن
لا يظما ما في جهنم
(قوله والصراط حق)
في بعض الحواشي
المشهور ان الميزان

(قوله ورشحه أطيب من المسك) ويجوز أن يكون له طعم لذيقه في الجنة ورشحه وطعمه
عند الشرب الثاني ان وقع (قوله من شرب منه فلا يظما أبدا) ويجوز ان لا يشربه
الامن قدر له عدم دخول النار ولا يعذب بالظما من شربه وان دخل النار (قوله
أدق من الشعر وأحد من السيف) هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور
ان الميزان قبل الصراط وما ورد من ان الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطابق يوم المحشر
فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض
تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض في المحشر قال الامام الزاهد في تفسيره
روى في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه الصلاة
والسلام فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف واذا دخل في الجنة يأتي به في الجنة فعلى
هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف أيضا (قوله ويجوز ان يكون له طعم الخ) إشارة
الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على أن لا يشرب ماء الحوض غير مرة أخرى
لان الشرب انما يكون لدفع الظما حاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم
وعلى تقدير التسليم بجوز ان يكون للتنعم لا الدفع الظما (قوله ويجوز ان لا يشربه الا امن
قدر له الخ) دفع توهم وهو ان يقال ان المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شربه يجب ان لا يظما
مع ان الظما لازم للاحراق بالنار وفي قوله الا امن قدر له السلامة إشارة الى ان الشرب
قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار (قوله أولا
يعذب بالظما الخ) أي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظما بل يكون

عذابه

قبل الصراط وما روى ان الصحابة قالوا

يا رسول الله أين نطابق فقال عليه الصلاة والسلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض

كثير المعترلة للوقوع والجواز وجوزة المنزل وبشر بن المعتز من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائي في نفيه
 نبأه وعلى تقدير تسليم كونه تعذيباً للمؤمنين يجوز أن يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتاويل الصراط عند من أنكره
 الأعمال الرديئة التي يسئل عنها ويؤخذ بها كأنه يمر عليها أو يطول المرور بكثرة ما يتصرف بها (قوله وتمك
 سكرون) مقتضى الدليل أن يكون تسكناً لسكنى الجنة والنار مطلقاً لكن الدليل لبعض المعترلة والفرق
 إسلامية لا ينكر وهما مطلقاً فيرد عليه أنه يدل على امتناعهما مطلقاً وأنهم لا يقولون به والمشهور في كونهما في
 العناصر أنه لو كان في عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس عن الأبدان في عالم العناصر وتعلقها بها فيها
 أنهم لا يقولون به وقد قام الدليل على جلالته وكأنه لما رأى الشارح ٤٠٧ ضعفه بدله بما ذكره إلا أن

صاحب الدليل كان
 ملتزماً بالدليل العقلي
 فلم يبق ما ألزمه بحاله
 ووجه أنه لو كان في
 عالم الأفلاك لزم الخرق
 والالتزام أن مالا
 يجوز فيه الخرق
 والالتزام لا مخالطها
 شيء من الكائنات

وتمك المنكرون أن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والأرض وهذا في
 عالم العناصر محال وفي عالم الأفلاك إدخال عالم أو عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز
 الخرق والالتزام وهو باطل قلنا هذا مبني على أصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه
 في موضعه (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان) إلا أن (موجودتان) تكرير وتوكيد
 وزعم أكثر المعترلة أنهما امتساختان يوم الجزاء ولنا قصة آدم عليه السلام وحواء
 واسكنهما الجنة والآيات الظاهرة في أعدادهما مثل أعدت للمعتقين وأعدت
 للكافرين أدلة ضرورة في العدول عن الظاهر فإن عورض بمثل قوله تعالى تلك
 الدار الآخرة

القاسدة والجنة والنار
 على وجه ثبوتها من
 قبيل ما يتكون
 وينفسد وأما وجه أنه
 لو كان خارجاً عن عالم
 العناصر والأفلاك
 فليس لزوم الخرق
 والالتزام بل المذكور
 فيه أن تلك بسيط

فوجه أن الطلب في المظان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على أنه رواية غريبة
 فلا تعارض المشهور (قوله واسكنهما الجنة)

عذابه بغير ذلك فإن ظاهر الأحاديث يدل على أن جميع الأمة يشربون منه إلا من ارتد
 عن الإسلام عياذ بالله ولا نسلم أن الظلم لا يلزم للتعذيب بالنار (قوله فوجه أن الطلب
 الخ) نقل عنه فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز
 أن يطلب أولاً في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط. وإن يطلب في الصراط ثم في
 الميزان ثم في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني إشارة إلى أن الصراط
 أقوى المظان فإن الاحتياج إليه أكثر فالطلب فيه أولى وأجدد انتهى كلامه وبهذا

وشككه الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كذا أيضاً فيعرض بينهما خلاء وأنه محال (قوله ولنا قصة آدم وحواء)
 وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار إذا لاقى بالفضل ومن زعم أن الجنة لم تخلق بمقدار أن يستأنف كان يارض
 فلسطين بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر فاءهما وقد تفتح كورة بالشام أو قسرية بالعراق أو كان بين فارس
 وكرمان خلقه الله تعالى امتحاناً لآدم عليه الصلاة والسلام وحمل الأهاب على الانتقال منه إلى أرض الهند كما في
 قوله تعالى اهبطوا مصراً وقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً يصحمل
 الجمل المتعدى إلى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن للذين لا يريدون الخ فيكون وعداً بجعلها جزءاً لعدم إرادة
 العلو والفساد وما في بعض الحواشي أن هذا الجمل لازم وجود الجنة ليس بشيء لأن هذا الجمل إنما يتحقق

نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا * قلنا يحتمل الخال والاستمرار
ولو سلم فتنة آدم تبقى سالمة عن المعارض قالوا

والقول بان تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالفا لاجماع المسلمين وقد يتوهم
أنه مردود بقوله تعالى قلنا اهبطوا منها اذ اهبطوا انتقالا من المكان العالي الى المكان
السافل ويرد عليه أنه يحتمل أن يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كتلة الجبل
(قوله نجعلها للذين) أي نخلقها لاجلهم * فان قلت يحتمل أن يجعل للذين ممنوعولا
ثانيا لجعل فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم لانفسها * قلت يمكن أن يقال المتبادر من
جعل الدار لزيد تمكنه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة

في الآخرة ولو سلم
فصار لازما بعد الحق

اندفع ما قال الناضل المحشي ان الاستئناف من كل طرف وان جاز علة لكن التركيب
يأبى عنه اذ لا يحسن أن يقال فان لم نجد وافي الموقف المتأخره اذ خرازمانيا فاطلبوا
في الموقف المتقدم تقدم ما زمانيا بل المناسب أن يقال ان لم نجد وافي الموقف المتقدم فاطلبوا
في الموقف المتأخر ووجه الدفع أنه يحسن الامر بالطلب في المتأخر للاشارة الى أن
الطلب فيه أقدم واجدر (قوله والقول بان تلك الجنة الخ) يعني ما قيل أنه كان بستانا
في أرض فلسطين كوردة في الشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله
تعالى امته انا لا آدم عليه السلام (قوله ويرد عليه أنه الخ) وأيضا يجوز أن يكون الهبوط
عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل أنه انتقل
من ذلك البستان الى أرض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصر فان لكم ما سألتم (قوله
أي نخلقها لاجلهم الخ) توجيه للمعارضة يعني ان اللام في للذين للاجل والجعل تامة
بمعنى الخلق فالمعنى خلقتها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا في الارض
ولا فسادا فلم تكن موجودة الآن (قوله فان قلت يحتمل أن يجعل الخ) يعني أن
المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل أن يكون
الجعل متعديا الى ممنوعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا لانه فيصير بمعنى الآية نجعل
الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فقير الحاصل أي ما تدل الآية على عدم
حصوله الآن جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا أن تنس الجنة غير كائنة لهم الآن فلا
معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فقير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل نجعلها
كائنة لهم والمتصود واحد (قوله قلت يمكن أن يقال الخ) يعني أن المنع في غاية القوة لكن
يمكن أن يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمكنه زيدا وعدم منعه من
التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها أو لم يحصل فمعنى نجعلها للذين تمكنهم في

لو كانتا موجودتين إلا أن لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى أكلها دائماً
اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه * قلنا لا خفاء في أنه لا يمكن دوام
أكل الجنة بعينه

وأما الحمل على التمكن بالتعل فمدول عن الظاهر (قوله أكلها دائماً) إلا كل بضمين
كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال أنه مشترك الالتزام إذ المراد بالشئ هو الموجود
المطلق لا الموجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم

الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركا كته لان التمكن من التمكن فيها لازم لوجود
الجنة غير متغلك عنه على ما يدل عليه قوله تعالى * أعدت للمتقين * فلا يمكن أن
يكون نفس الجنة حاصلة إلا أن ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال (قوله وأما الحمل
على التمكن بالتعل فمدول عن الظاهر) يعني حمل الجعل في الآية على التمكن بالتعل
والتمكن من التمكن فيها وإن كان لازماً لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير
لازم له بل يكون فيما سيحى فمدول عن الظاهر المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد
تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكناً فيها بالفعل (قوله ويرد على هذا الاستدلال
الخ) أي يرد على هذا الاستدلال أنه مشترك الالتزام بين الفريقين القائلين
بوجودها إلا أن والمنكرين له إذ المراد بالشئ الموجود مطلقاً سواء كان إلا أن
أو في المستقبل ومعنى الآية كل ما وجد في وقت من الاوقات بصير هالكاً
بعد وجوده فيصح أن يقال لو وجدنا لوجب هلاك أكل الجنة تحقيقاً لعموم قوله
تعالى * كل شيء هالك إلا وجهه * لكن هلاكه باطل لقوله تعالى * أكلها دائماً
فوجودها في الاستقبال باطل (قوله لا الموجود وقت النزول) أي ليس المراد بالشئ
الموجود وقت نزول الآية وقبل الحشر أعني الدنيا حتى يكون ما يوجد في الآخرة
خارجاً عن عموم الآية قال الفاضل الحشى لعل المراد بالشئ في الآية الموجود في الدنيا
فإنها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فإنها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم
كونه مشترك الالتزام انتهى وفيه أنه إن أراد أن معنى الشئ الموجود في الدنيا فهو
ظاهر البطلان وإن أراد أن المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوماً عليه بالهلاك وهو
أنما يكون في الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول أنه تخصيص بالقرينة
الخارجية أيضاً فنحن أيضاً نخصصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله * أعدت للمتقين
وأعدت للكافرين وأكلها دائماً * فلا يتم الاستدلال (قوله ومثله قوله تعالى * خالق
كل شيء الخ) فإن معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لأنه

(قوله لو كانتا
موجودتين لما جاز
هلاك أكل الجنة)
فيهانها لو وجدت
بعد أيضاً لما جاز
هلاك أكل الجنة
وهو يخالف كل شيء
هالك إلا وجهه وقوله
بل يكفي الخروج
عن الانتفاع به قيل
يريد به الانتفاع
المقصود به والآلة
يفنى بدل على وجود
الصانع وهي من أعظم
المنافع

(قوله أي دائمتان) يعني ليس ٤١٠ البقاء بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ما هو العرف فيثبت

وأنما المراد بالدوام أنه إذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على أن الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز أن يكون المراد أن كل شيء ممكن فهو هالك في حداثته بمعنى أن الوجود لا مكانه بالنظر إلى الوجود الواجب بمنزلة العدم (بأقنيتان لا يقنيتان ولا يقنيتان أهلها) أي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبدا وأما ما قيل من أنهما هالكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك إلا بقاءه هذا المعنى على أنك قد عرفت أنه لا دلالة في الآية على الفناء وذهب الجمهور إلى أنهما يقنيتان ويقنيتان أهلها وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والسكينة) قد اختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة

(قوله وأنما المراد بالدوام الخ) يعني أن المراد هو الدوام التجديدي العرفي فإن نوع الثمار يعد دائما بحسب العرف وإن انتقطع في بعض الأوقات ولك أن تقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع أصلا (قوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به) أي المنصوص منه فلا يرد أن ما لا يفنى بدلا على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع

خالق الأشياء الموجودة في وقت نزول الآية وعالمها (قوله يعني أن المراد هو الدوام التجديدي الخ) يعني حاصل جواب الشارح أن المراد بالدوام الدوام العرفي وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافي طريان العدم عليه وإنقطاع لحظة وأنما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفي لا الحقيقي على ما ينسب المحشي لأنه الدوام المجمع عليه في بناء الجنة والنار وأما الدوام الحقيقي فائتبه بعضهم ونفاه آخرون قال في شرح المناصب الدوام المجمع عليه هو أنه لا انتقطاع لبقائهما أي الجنة والنار ولا أنهما بحيث يقنيتان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام الماء كونه قائما على التجدد والانتقطاع قطعا (قوله ولك أن تقول الخ) أي لك أن تقول في الجواب أن المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام أكملها دوام نوع الكل وبالهلاك في قوله تعالى كل شيء هالك إلا بقاءه هلاك الأشخاص ويجوز أن لا ينقطع النوع أصلا مع هلاك الأشخاص بأن يكون هلاك كل شخص معين من الكل بعد وجود مثله وهذا الجواب مبني على ما ذهب إليه الأكثر من أن الجنة والنار لا يطرأ عليهما العدم ولو لحظة وأما على ما قيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لأنه يستلزم انتقطاع النوع جزما فذا ركه الشارح (قوله أي المنصوص منه) واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام إذا لم

قوله لا يقنيتان تأكيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح عليه لكان لا يقنيتان أفادة لا إعادة * فإن قلت لا يقتضي قوله تعالى كل شيء هالك إلا بقاءه فناء أهلها لأنهم أدركوا الفناء قبل دخولهما * قلت يقتضي فناء الرضوان والخور والغلمان وغيرها من أهلها فإذا احتاج إلى تأويل عدم فناء أهلها بعدم استمرار الفناء (قوله لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبدا) أي لقوله مرتين هذا الكلام نارة في حق أهل النار وضمير فيها المنار ونارة في حق أهل الجنة وضمير فيها للجنة (قوله وذهب الجمهور إلى أنهما يقنيتان ويقنيتان أهلها وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع) أنما يخالفها لو لم يكن

المراد فناء لحظة تحقيقا حكم كل شيء هالك إلا وجهه

لشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف
والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد في الحرم وزاد
أبو هريرة أكل الربا وزاد على رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل
ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكرنا أو أكثر منه وقيل كلما تعد عليه
الشرع مخصوصه وقيل كل معصية أصغر عليها العبد فهي كبيرة وكلما استغفر عنها فهي
صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق أنهما اسمان إضافيان لا يعرفان بذاتهما فكل
معصية إذا أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة وإن أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة
المطلقة هي الكفر إذ لا ذنب أكبر منه وبالجملة المراد ههنا أن الكبيرة التي هي غير الكفر
(لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان خلافا
للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو الميزان بين

(قوله الشرك بالله) أن أربده مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لأنه كفر بالاتفاق
والافسائر أنواع الكفر تبقى خارجة (قوله أنهما اسمان إضافيان) هذا يخالف
ظاهر قوله تعالى أن تحببوا كبائر ما تنهون عنه كفر عنكم سيئاتكم والتوجيه ماسيحي
من أن المراد بالكبائر جزئيات الكفر

يبقى قابلا لكل وإن صلح لمنفعة أخرى (قوله أن أربده مطلق الكفر) حاصله أن
الاحصاء في التسعة غير صحيح لأنه أن أربده بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه
فيكون ثمانية والأى وإن لم يرد مطلقه بل اعتقاد الشرك في وجوب الوجود أو في
المعبودية فيبقى أنواع من الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة وإثبات الخبز والجهة
والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر في التسعة أيضا ويمكن الجواب بأن لكفر
أنما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح في شرح الكشاف من أنه لا يروى خلاف
في كون العمل به كفرا ويجوز أن يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به
الجمهور حيث قالوا الصحيح أنهما حرامان يؤيد ما ذكرنا أنه وقع في رواية أبي طالب
المكي أن الكبيرة سبعة عشر وينها إلى أن قال أربده في اللسان هي شهادة الزور وقذف
المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التي في اللسان وما في
اللسان إلا تعلمها وتعليمها (قوله هذا يخالف لظاهر قوله تعالى الخ) فإنه يدل على أن
الكبائر منمزة بالذات عن الصفات إذ لو كانا أمرين إضافيين لم يتصور حينئذ
اجتناب الكبائر إلا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك
في وسع البشر كذا في شرح المقاصد (قوله والتوجيه ماسيحي الخ) أي توجيه الآية

(قوله الشرك بالله)

المراد مطلق الكفر

والا لورد أنواع

الكفر غيره فورد

استدراك ذكر السحر

لا ندخل في الشرك

فلا يتم عدد التسعة

والمراد بالفرار عن

الزحف الفرار عن

جيش الكفار الزائد

على ضمف جيش

المسلمين والاحاد في

الحرم ترك الاستقامة

فما أمر به وأورد

على قول صاحب

الكفاية أنهما اسمان

إضافيان إنه يخالف

قوله تعالى أن تحببوا

كبائر والمـراد

بالكبيرة غير الكفر

بقريته ما حكم به عليها

(قوله بناء على ان الاعمال ٤١٢ عندهم جزء من حقيقة الايمان) هذا لا يصلح الا ان يكون مبنى لكونه

ليس يؤمن ولا يصلح
أن يبنى عليه كونه
ليس بكافر وسيأتي
مبنى انه ليس يؤمن
ولا كافر مستوفى
والمخالف في عدم
الادخال في الكفر
لا يخص الخوارج بل
من المخالفين الحسن
فانه زعم انه يدخله في
التناق ولا يخفى انه
كفر مضمحل (قوله
نعم اذا كان
بطريق الاستحلال
والاستخفاف كان
كفرا) أي بحسب
الظاهر ويحكم الشرع
بكفره لان مدار
الاحكام على الظاهر
وأما بينه وبين الله فهو
مؤمن ولم يكن فيما
يتعلق بالتلب من
التصديق خلل (قوله
الناسي الآيات
والاحاديث الناطقة)
أي الدالة لا لصرحة
وفي كون ما ذكره من
الآيات صريحة بحث
لان الخطاب للمؤمنين
المؤمنين من المصبيان

المنزلين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) أي العبد
المؤمن (في الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل
الصغيرة أيضا كافرا وأنه لا واسطة بين الكفر والايمان لنا وجوه الاول ماسيحي عن
أن حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الانصاف به الا بما ينافيه
ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو نفة أو كسل خصوصها اذا اقترن به
خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال
والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في أن من المعاصي
ما جعله الشارع اشارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود للصنم
والقاء المصحف في الغادورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة
أنه كفرو بهذا ينجل ما قيل ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي
أن لا يصير المقر المصدق كافرا بشئ من أفعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب
أو الشك الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على المعاصي كقوله تعالى
يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا

(قوله بطريق الاستحلال) أي على وجه يفهم منه عدة حلالات فان الكبيرة على هذا
الوجه علامة عدم التصديق القلبي

ماسيحي في الشرح من أن المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الانواع
المندرجة تحته أو بحسب افراد القائمة بافراد المخاطبين على ما قيل من أن مفاصلة
الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد ويؤيده ما وقع في قراءة أخرى ان
تجنبوا كبيرة ماتنون عنه بصيغة المفرد فتقول المحشى جزئيات الكفر بحتمل أن
يكون المراد به أنواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل أن يكون
المراد به الافراد الخاصة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني
ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي أن يقال ان تجنبوا
الكفر لوجازته وموافقة لعرف اللسان على أن الآية لا تنافي كونها اسمين اضافيين
فان أكبر الكبائر الشرك وأصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له
أمران من بيان ودعت نفسه اليها فكفها عن أكبرها كفر عنه ما ارتكبه
لما استجته من الثواب على اجتناب الأكبر وأعمل هذا متفاوت بحسب الاشخاص
والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقر بين (قوله على وجه يفهم منه عدة
حلالات) يعني انه ليس المراد بالاستحلال عدة حلالات لانه نفس تكذيب الشارع

وفرض القصاص واجباب التوبة

والكلام

على فرض النفل والعصيان وإثبات الافتتان على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الإيمان بعد وقوع المفروض (قوله
في كثرة) بظاهرة الآيات ولك أن تجمعها الأحاديث حتى لا تبقى الأحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق
لي أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن) المتفق عليه عند المعتزلة أن ذلك لا يجوز ٤١٣ للكافر (قوله فإخذنا المتفق عليه

وتركة المختلف فيه) لا

خفاء في أن القول بأنه

ليس بمؤمن مختلف فيه

وكذا سلب الكفر

وكذا سلب النفاق

فلا يحصل لدعوى

ترك المختلف فيه نعم

اختلاف الأمة بصير

سببا للتوقف لكن

ليس مذهبهم التوقف

(قوله هذا الأحداث

للقول المخالف لما أجمع

عليه السلف) وليس

قول الحسن قولا

بالمزلة بين المنزلتين بل

بالكفر لأن النفاق

كفر مضمّر على أنه

أيضا مخالف للاجماع

المتقدم لأناف للاجماع

لأن المسلمين أجمعوا

بالمعاملة معهم معاملة

المسلمين إلا أن يقال

الكفر المضمّر لا يمنع

تلك المعاملة (قوله

والجواب أن المراد

بالآية هو الكافر

فإن الكفر من

إلى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثرة

الثلاث أجماع الأمة من عصر النبي عليه السلام إلى يومنا هذا بالصلاة على من مات من

أهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق

على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن واحتجت المعتزلة بوجهين الأول أن الأمة بعد اتفاقهم

على أن مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة

أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصري فأخذنا المتفق عليه

وتركة المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب أن

هذا أحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المزلة بين المنزلتين فيكون

باطلا والثاني أنه ليس بمؤمن لقوله تعالى أفمن كان مثنا كن كان فاسقا جعل المؤمن

مدا بلا للفاسق وقوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه

الصلاة والسلام لا إيمان لمن لا أمانة له ولا كافر لمن أتوا من أن الأمة كانوا لا يقتلونه

ولا يجرون عليه أحكام المرتدين ويدفونهم في مقابر المسلمين والجواب أن المراد

بالعاسق في الآية هو الكافر فإن الكفر من أعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل

التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والأحاديث الدالة على أن

(قوله لما أجمع عليه السلف) * لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن * لا نقول النفاق

كفر مضمّر وقيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط والماخلة الحسن (قوله

والحديث وارد على سبيل التغليظ) * لا يقال فيثبت يلزم الكذب في أخبار الشارع

والكلام فيما جعله الشارع علامة للتكذيب (قوله لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن الخ)

فإنه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد أثبت المزلة بين المنزلتين (قوله

لا نقول الخ) يعني أن الحسن إنما أثبت المزلة بين الكفر الجاهر والإيمان لا بين مطلق

الكفر والإيمان فإن النفاق كفر مضمّر داخل في مطلق الكفر فيكون

نفي المزلة بين الكفر المطلق والإيمان مجمعا عليه (قوله وقيل أن المراد

أي قيل في جواب السؤال المذكور أن المراد باجماع السلف اجماع السلف

المقدم على الحسن ومخالفته لا يضر في اجماع المتقدم عليه (قوله وهو غلط) أي ما

أعظم الفسوق) فيصرف الفاسق المطابق إليه لأنه الفرد الكامل سيما في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب أيضا بأن المراد

بالمؤمن الكامل في الإيمان وإذا كان الحديث وارد على سبيل التغليظ لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان

إيمان الزاني إلى حيث كانه التحق بالعدم فلا يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد لا إيمان كاملا لكن ترك

التقييد تعليظاً مبالغة ويمكن أن يجعل الحديث نهياً في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزني الزاني وهو مؤمن قيد النهي
بالحال المنافية لازماً مبالغة في التنفير عنه كما يقال لا تضرب زيداً أو هراً أخوك (قوله لما بالغ في السؤال) في حسان
المصاحح من باب التوبة والاستغفار عن أبي الدرداء أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقص على المنذر
وهو يقول ولئن خاف مقام ربه جنتان قلت وإن زني وإن سرق يارسول الله فقال الثانية ولئن خاف مقام ربه جنتان
فقلت الثانية وإن زني وإن سرق يارسول الله فقال الثالثة ولئن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وإن زني وإن
سرق يارسول الله قال وإن زني وإن سرق رغم أنف أبي الدرداء وما رواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الإيمان
وإن رغم الذل يقال رغم أنف ذل عن كرهه وأرغمه الذل والأصل في ذلك أن يضع الذليل الجبهة على
الأرض تواضعاً فيحصل الرغام أي التراب أنه (قوله واحتجبت الخوارج بالنصوص الظاهرة) وجه ظهور الآية
الأولى أن كلمة من عامة تم التماسق والجواب أن كلمة من لا تعم إلا بالله ولما صلت فلا يتناول إلا ما صلت به
أنزل الله وعدم التصديق ٢١٥ بما أنزل الله كفر ونحن لا نختلف في كفره مثل هذا التماسق ولا يخفى أن هذا الجواب

ينفي ظهور دلالة الآية

التماسق مؤمن حتى قال عليه السلام لا يذنب المؤمن في السؤال وإن زني وإن سرق على رغم
أنف أبي ذر واحتجبت الخوارج بالنصوص الظاهرة في أن التماسق كافر كقوله تعالى
ولا تأتوا الصلاة من قبل الله
لا تأتوا الصلاة من قبل الله
وفي دلالة على أنه لا ينبغي أن يصدره مثله عن المؤمن (قوله على رغم أنف أبي ذر) رغم
الأنف وصوله إلى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبها يقال فعلته على رغم
أنفه أي على خلاف مراده لجل أدلاله وإجاري في الحديث متعلق بحذف أي قلت
هذا على رغم أنفه

ويعني عن جعلها
مترتبة على ما بان
المراد بما أنزل الله
التوراة ثم ينساق
الآية وأن المراد من
لم يحكم بشيء مما أنزل
الله بناء على أن ما

قاله صاحب الفيل غلط لأنه لو كان المراد به إجماع المتقدم على الحسن لما خالفه
الحسن فإن مخالفة الإجماع كفر مع أنه خالفه على ما زعم هذا الخبيث (قوله لأن المراد
بالإيمان) يعني أن المراد به الإيمان الكامل بصرف المطلق إلى الكامل لكنه ترك

للمعوم فتحمل الآية
على عموم النفي وإن
كان التماسق في العموم
لدخول النفي على العام

ووجه ظهور دلالة الآية الثانية أن ظاهر الآية حصر التماسق على من كفر بعد الإيمان
ولا شبهة في أن عصاة المؤمنين فساق ظلم بكفر وانسحقهم لم تنحصر التماسق في الكفرة ويرد عليه أن الآية إنما
تدل على كفر التماسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر لأن من كفر بعد الإيمان أيضاً فساق فلا بد من
ترك الظاهر وجعل الفصل وتعرف المستدعي الحصر ويدفع عنه بأن التماسق لا يستعمل في غير من آمن ويرد
عليه أن هذا عرف طارئ وأما في أصل اللغة الذي نزل عليه القرآن فهو وشامل للكافر مطلقاً كقوله أطلق التماسق
فيه على الكافر الأصلي ووجه ظهور الحديث في كفر التماسق بين السك في كفر كل فساق حتى مرتكب الصغيرة
في نية الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب مما جعل الشارع شعار الكفر فلم لا يجوز أن تكون الصلاة
منه والجواب المشار إليه في كلام الشارح بترك الظاهر مما قيل أن المراد التماسق على وجه الاستحلال أو
المراد بالكفر كفران النعمة وأما أن المراد بالكفر المشار به مع الكفرة في عدم كون الدم مصحوباً ووجه
ظهور دلالة الآية الأولى على اختصاص العذاب بالكافرين أن تعرف العذاب بالاستغراق أي كل عذاب

على من كذب وتولى فلم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب في ٤١٥ الكافر اذا كونه العاصي معذبا

من ضروريات الدين
وتوجيه ترك ظاهره
كما أشار إليه الشارح

ما قيل ان المراد

بالعذاب عذاب

مخصوص ولا يخفى

ان الآيات الدالة

على اختصاص

العذاب بالكافر

لا تدل على كفر كل

مذنب حتى صاحب

الصغيرة لجواز ان لا

يعذب صاحب الصغيرة

ويعزى الاجتناب عن

الكبائر ووجه ظهور

الآية الثانية ان

تعريف الخزي ظاهر

في الاستغراق فلو لم

يكن العاصي كافرا لم

يكن كل خزي على

الكافرين لان

العاصي المعذب أيضا

خزي بقوله تعالى انك

من تدخل النار فقد

أخزيته وترك ظاهرها

بتخصيص الخزي

وفيه أيضا ما تقدم من

أنه لا يدل على كفر

أر باب الصغائر وقوله

لأنصوص على أن

ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون وكتوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر كتوله تعالى

(قوله ومن لم يحكم بما أنزل الله) وجه الاستدلال ان كلمة من عامة تناول الفاسق والجواب ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى وأيضا كلمة ما ههنا للجنس فيعم بالنفي ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشئ بما أنزل الله (قوله ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصر الفاسق في الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائي للمبالغة والافعال الفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا (قوله من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول على الترك مستحلا أو على كثر ان النعمة

اظهار القيد مبالغة في النهي واشعار الى أنه لا ينبغي أن يتسدر مثله عن المؤمن المطابق وقيل أنه اذا كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون على حقيقة بل كان كناية عن نقصان ايمانه الذاتي كأنه التحقق بالعدم (قوله وجه الاستدلال ان كلمة من الخ) يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما أنزل الله فيدخل الفاسق المصدق أيضا لانه غير حاكم وعامل بما أنزل الله تعالى (قوله والجواب ان المراد الخ) يعني أن الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان عاما شاملا للعمل والقلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى (قوله وأيضا الخ) جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان نفي العموم لان كلمة ما من ألفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفي بحمل ما على الجنس ولا شك أن من لم يحكم بشئ مما أنزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما أنزل الله تعالى التوراة بقرينة سابق الآية (قوله وجه الاستدلال أن ضمير الفصل الخ) يعني أن ضمير الفصل يقتضي قصر المستند على المستدالي فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق كافرا (قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائي الخ) يعني أن المراد هم الكاملون في الفسق لأنه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصورا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والأي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم أن يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين (قوله الجواب انه محمول) يعني أنه مصروف عن الظاهر فحمل الترك على سبيل الاستحلال

مركب الكبيرة ليس بكافر يريد به ان عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الاولى وكذا الكلام في

قوله والاجماع المنعقد على ذلك (قوله والله تعالى لا يغفر الشرك باجماع المسلمين) يعني بلا توبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين لمخالفة العنبري والجاحظ في ذلك حيث قال دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمفصر وأما المبالغ في الاجتهاد اذ الم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فعدو ومخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون الى جواز مغفرة ٤١٦ الشرك هم اهل السنة لانه تصرف منه تعالى في ملكه وله ان يفعل

ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص الناطقة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يغفر ان يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع

(قوله ان العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه محصور على المسند اعني الكون على المكذب والجواب انه ادعائي لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره (قوله والله لا يغفر ان يشرك به) أي ان يكفر به

وعده حلالا ولا نزاع في كفر مستحله أو يحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر أي من ترك الصلاة فهو سائر لعمة الله غير شاكر له ويقال يحتمل أن يكون المعنى من ترك الصلاة متعمدا فهو مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر أي قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله (قوله وجه الاستدلال الخ) يعني أن تعريف المسند اليه سواء كان للجنس أو للاستغراق فيفسد حصره على المسند كما في قوله عليه السلام ان ثمة من قربش والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على الكفار ان كون العاصي معذبا من ضروريات الدين (قوله والجواب انه ادعائي) يعني أن المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقريته ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا أنه ترك اظهار التقييد وجعل المطاق منحصر ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك (قوله وفس عليه نظائره) يعني أن المراد في قوله * ان الخزي اليوم والسوء على

ما يشاء ولا يسئل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والادلة الثلاثة المذكورة مبتنية عليها وقد عرفت ما فيها من الفساد ويتجه على قوله قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والحسن ما قيل من انه يكفي التفرقة باثابة الحسن دون المسيء ولا يحتمل على تعذيب المسيء ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم تجبه وقيل على قوله والكفر سرية في الجنابة ولا يحتمل الا باحسان ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو أصلا ان نهاية

الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجنابة ويدفعه ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلا يجوز الكافرين العفو عن نهاية الجنابة ويرد على قوله وأيضا الكافر يعتقد حقا ولا يطلب له عتوا انه يعتقد حقا في الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب العفو فيجوز أن يغفر ويرد على قوله وأيضا هو اعتقاد الا بدان الاعتقاد في الدنيا ولا يتأبد ان يرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن أن يقال المراد أنه اعتقاد نبوت الباطل أبدا فلا اعتقاده في كل زمان جزاء فينا بد جزاءه واعتقاده الباطل في الازل أيضا يقتضي تأبد الجزاء لعدم تنامي زمان اعتقاد

الباطل فادّاهو بل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تابدا لا محالة واعلم أن مقتضى ٤١٧ تكفير الخوارج صاحب

وبعضهم الى انه يمنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة أصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وأيضا الكافر به متفهم حقا ولا يطلب له عفو ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وأيضا هو اعتقاد لا بد فيوجب جزاءه لا بد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبائر) مع التوبة أو بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث في هذا المعنى

وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله وبعضهم الى انه يمنع عقلا) أي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذا الدالة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بإيجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد أبطله أولا وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالتبجح العقلي فينافي قولهم يجوز لا شرع أن يحسن القبيح ويصح الحسن على أنه يجوز أن

الكافرين * الخزي الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى * لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى * (قوله انما عبر عن الكفر الخ) أي انما عبر المصنف عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة الآية الدالة على ثبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفرة على ما ذكره في شرح المفاصد أن الكافران أظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الألوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الأديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري فهو الممثل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام يظن عقائده كقوله لا اتفاق فهو الزنديق (قوله فلا يرد ما قيل الخ) أي اذا كان ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضي الخ قول بإيجاب حكم الله تعذيب المشرك والايهاب يقتضي الحكمة قول المعتزلة دون أهل السنة والجماعة وان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالتبجح العقلي مع أن مذهب أهل السنة والحسن والقبيح شرعيان ويجوز للشرع أن يحسن القبيح ويصح الحسن وانما قلنا أنه لا يرد لان الثابتين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبيح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين أهل السنة والجماعة والعقلاء عن ان المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة أيضا لانهم أيضا من أهل النبوة (قوله على أنه يجوز أن

الصغيرة أن لا تغفر
الصغار أيضا كالشرك
فخصلا عن الكبائر
(قوله ويغفر مادون
ذلك لمن يشاء من
الصغار والكبائر
مع التوبة أو بدونها)
فان بيان حكم الشرك
مع التوبة الا أن يقال
المراد بقوله لا يغفر
الشرك عدم المغفرة
بلا توبة فالتعذيب بعدم
التوبة يفيد المغفرة مع
التوبة ولك أن يحمل
الشرك مع التوبة
داخلا فيما دون
ذلك ثم تعيد المغفرة
بالمشيئة فيعدم
تعيين المغفرة وليس
الذنب مع التوبة
كذلك فانه تتمين
مغفرته قالوا ولي أن
يحمل البيان ينافي
الذنب بلا توبة فالشرك
لا يغفر ومغفرة ما
دونه تتعلق بالمشيئة
وملاحظة الآية في
تقرير الحكم منها ان
تقرير الحكم على
وجه يفيد ملاحظة

(٢٧ عقائد) الآية ويذكرها ولا يخفى ان التذكير في الحكمين قالوا ولي وفي تقرير الحكمين

كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر والكبائر المقررة بالتوبة وتمسكوا بوجهين
الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها

يكون عدم احتمال الا باحة لما فيها الحكمة نعم رداً أن يمنع كون التفرقة قضية الحكمة
لجواز أن يكون عدم التفرقة متضمناً لحكمة خفية ولو سلم فتجوز أن تكون التفرقة
بوجه آخر غير تعذيب المسمى بمثل آية الحسن دونه ثم ان نهاية الكرم تقتضي العفو
عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء لا بد دعوى بلا دليل (قوله والمعتزلة يخصصونها)
قد يظن ان الضمير الآيات والاحاديث فيعرض بأنه لا يصح تخصيصها بالكبائر
المقرونة بالتوبة في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية ان المغفرة بالتوبة نعم
المشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمسببة فيبد البعشية وأيضا واجبة عند عدم
يظهر للتعليق فائدة ركذ الا يصح تخصيصها بالصغائر لان مغفرة العصاة شرعية

يكون الخ) علاوة عن قوله فلا يرد أي على ان قوله وقوله لا يحتمل الا باحة قبل بالفتح
العتلى غير مسلم لانه محذور أن يكون عدم الا باحة لما فيها مقتضى الحكمة لا لا يصح التعليق
الذي هو استحقاق الدم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالتبعية العتلى
(قوله نعم يرد أن يمنع الخ) فتم يرد على الدلائل الثلاث للمعتزلة متنوعة أما على الاول فلان
لا نسلم أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسمى والحسن لجواز أن يكون في عدم التفرقة
بينهما حكمة أخرى خفية لا تطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز أن يكون التفرقة
بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسمى بمثل آية الحسن دون المسمى
وكوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن أعاصي وخبر وجه بعد خبر وجه بمدة طويلة
في العاقبة وكمنعه عن رؤية الله تعالى في الجنة والخطا ط درجته انخطا ط انما وأيضا لم
لا تنكفي التفرقة الذنوبية كإباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وأما على
الثاني فلان لا نسلم ان الكفر لكونها نهاية في الجناية لا يحتتم العفو فان نهاية الكرم
تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز
العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه وأما على الثالث فلان لا نسلم أن اعتقاد
الابد يوجب الجزاء الا بد ولا بد لا ثبانه من دليل وعلى تقدير تسليم انحباب الجزاء لا نسلم
انحبابه جزاء الا بد فقوله يوجب جزاء لا بد دعوى بلا دليل في الحقيقة (قوله قد يظن أن
الضمير الخ) أي قد يظن أن الضمير المنصوب في تخصيصها راجع الى الآيات
والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون الآيات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقررة
بالتوبة فيعرض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد

(قوله والمعتزلة
يخصصونها) أي
يخصصون الآيات
والاحاديث اذ لا
مخلص لهم سوا ويرد
عليهم ان تخصيص
المغفرة في الآية بما
دون الكفر من
الكبائر مع التوبة
والصغائر مطلقا مما
لا يساعده النظم لان
الكفر أيضا مغفور
بالتوبة ولدفع هذا جعل
ضمير يخصصونها
للمغفرة أي يخصصون
المغفرة ولا طائل نحته
لانه لا بد لهم من
تخصيص الآيات
والاحاديث أيضا
وقوله وتمسكوا
بوجهين يريد به
التمسك في مذهبهم
أو في تخصيص
الآيات والاحاديث

والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم أن يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغائر
 بما بين الأدلة ولا نسلم عموم مغفرة الصغائر إذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل
 يغفرها ان شاء

يصح في قوله تعالى * ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء *
 أما أنه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلا ان المغفرة بالتوبة يعم الشرك
 أيضا فيلزم تساوي ما نفي عنه المغفرة وما أثبت له بل المغفرة بالتوبة تتم كل عاص والتعلق
 بالمشيئة ينافيه فإنه يفيد ان المغفور بعض العصاة وأيضا لا يصح تخصيصه بالكبائر
 المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عند عدم عتلا بناء على أنها حسنة ومن أنى
 بالحسنة وجب مجازاته عليه السلام فلا تظهر لتعلقها بالمشيئة فائدة وإنما أنه لا يصح تخصيص
 بالصغائر فلا ان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعلق بالمشيئة لتقديم البعضية
 (قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة الخ) أي ما ظن أن الضمير للآيات والآحاد
 غلط والصحيح أن الضمير المنصوب في تخصيصها للمغفرة فالمعنى والمغفرة
 يخصصون المغفرة للمغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعني أن مغفرة الله
 إنما تحقق بالنسبة إلى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير
 المقرونة بها ولا يخصصون الآية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى
 يرد أنه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك من الصغائر والكبائر
 لمن يشاء وهو التائب ومتركب الصغائر دون من لا يشاء وهو من تركب الكبائر
 الغير التائب فلا اشكال فما قيل أنه لا فائدة في ارجاع الضمير إلى المغفرة لأنه لا بد من
 تخصيص الآيات والآحاد فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته
 لأنه لا حاجة لهم إلى تخصيص جميع الآيات والآحاد بل الآيات الواردة بدون
 التعلق بالمشيئة يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى
 ان ربك لذو مغفرة للناس وأنه يخفف عنهم ربحهم * وأنه كان غفورا راحيا * وغافر الذنب *
 ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعلق بتكونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به
 المشيئة هو أصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى * يعذب من
 يشاء ويغفر لمن يشاء * أي يعذب الكفار وأصحاب الكبائر الذين ما تواب قبل التوبة
 ويغفر لأصحاب الصغائر والكبائر التائبين فالخاصل أنهم يخصصون المغفرة بالصغائر
 والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها أولا تأمل فإنه من مزالق
 الاقدام (قوله ولهم أن يقولوا الخ) جواب الاعتراض المذكور أي على تقدير ان يكون

(قوله وزعم بعضهم ان

الخلف في الوعيد كرم)

ذلك البعض هم

الاشاعرة ومستند

الحققة يمكن دفعه

بان الوعيد يخويف

للعباداة ونحوه يرض على

العبادة وليس اخبارا

حتى يكون الخلف فيه

تبديلا للقول وقد

يقال في الوعيد تضرر

المشبهة لانه لا لاثق

بالكرم بخلاف الوعد

فان الكرم يقتضى

فيه القول البتة ويمكن

أن يراد بقولهم المذهب

اذا علم أنه لا يعاقب أنه

اذا علم احتمال أنه لا

يعاقب كان ذلك مع

كمال شهوته في الذنب

تقريرا له على الذنب

لانه يتشكل على

الاحتمال ويختار

مشتهاه العاجل ولا

يخاف من المآل

فلا حوط أن يجعل

الوعيد قولا بتاوكا

ان التقرير على الذنب

يخالف حكمه

الارسل يخالف

فائدة الوعيد

انما يدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذهب

المغفر عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله

(قوله انما يدل على الوقوع) انما استطرذ كرههنا ردا لتمسكهم بهذه الآية

في الجواب أيضا والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله وزعم بعضهم

ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحدو حذوهم وفيه جواب آخر

الضمير الآيات والاحاديث للمعتزلة أن يقولوا ان كلمة ما في قوله تعالى ويغفر ما دون

ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغار جميعا بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولا نسلم ما ذكرتم

من عموم مغفرة الصغار اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء

ويعذبها ان شاء فيصح التعليق بالمشبهة هذا الكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد

الشريف قدس سره في شرح المواقف من انه لا استحقاق للصغار عندهم اصلا

ولما ذكره المحقق الدواني في شرحه للعقائد العنصرية وأما الصغار فيعفو عنهم عندهم

قبل التوبة وبعدها ولهذا نقول الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد

بقول المحقق الدواني وأما الصغار فيعفو عنهم عندهم صغائر المحتجب عن الكبار فلا

ينافي قول المحشى قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه (قوله انما

استطرذ كرههنا الخ) أي انما استطرذ الشارح ذكر نفي الوجوب في جواب

استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبار الذين لم يتوبوا ردا لتمسك المعتزلة

بهذه الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب العاصي والافلا دليل لههنا

لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها (قوله والجواب

ههنا الخ) أي جواب المعتزلة عن استدلالهم تلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة

العصاة (قوله وقد كثرت النصوص الخ) وحاصل الجواب أن النصوص كثيرة

في العفو مثل قوله تعالى * وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات *

وقوله تعالى * او يوبقهم بما كسبوا ويعفو عن كثير * ولا معنى للعفو بالنسبة الى

الصغار والكبار المفرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما

عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبار الذين لم يتوبوا فتعارض ادلة المغفرة

والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا بانها مقرونة فيصير البعض مخصوصا للبعض

فخصص المذهب المغفور من بين عمومات الوعيد جميعا بين الادلة (قوله وفيه جواب

الخ) محتمل ان يكون معناه أن في قوله وزعم بعضهم جوابا آخر للمعتزلة وحاصل

الجواب أن ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف فان الخلف

(قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب من تكبها الكبيرة أم لا) قيل المراد أنه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع. به لعدم قيام الدليل وما ذكره ٤٢١ الشارح من الأدلة فلا يثبت

الجزء الأول من الدعوى مع أن الخصم لا ينكره فتأمل وكأنه يريد أنه ترك الشارح ما يهمله من اثبات ما يذكره الخصم وأنى بما لا يعنيه من اثبات ما يعترف به وفيه أن دعوى الشارح جسد والعقاب مع الاجتناب عن الكبائر والآية تدل عليه لدخول الصغار مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المتعلقة بالمشيئة وتحت الإحصاء للمجازاة وكل منهما يدل على عدم تعين عدم العقاب وأيضا الأدلة تدل على الوقوع جز ما دلوا تعين عدمه لم يعاق بالمشيئة وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص أصحاب الصغار والمعتزلة جزه وأبعدم الوقوع مع الاجتناب

تعالى والمحققون على خلافه كيف هو تبدل للقول وقد قال الله تعالى ما يدل النول لدى الثاني أن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا لله على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة إرسال الرسل والجواب أن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المفرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد وكفى به زاجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب من تكبها الكبيرة أم لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وتعليقه تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها والاحصاء إنما يكون بالسؤال والمجازاة إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث وذهب بعض المعتزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى أنه يتنعم عقابا بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لثيما من الأدلة السمعية على أنه لا يقع لقوله تعالى أن تجتنبوا كبائر ما تنهون (قوله وهو تبدل للقول) بل كذب منتف بالاجماع وأقول لعسل مراد ثم أن الكريم إذا أخبر بالوعيد فالتحق بشأنه أن يبنى أخباره على المشيئة وإن لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبدل (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أي من غير قطع بالوقوع وعدمه

في الوعيد كرم ويحتمل أن يكون معناه أن في هذا المقام جوابا آخر ويكون إشارة إلى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد من أن القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خذ ما مذموم ما لم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع أنهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر (قوله بل كذب منتف بالاجماع) لأنه أخبر عما يكون أحوالهم في المستقبل فلو لم يقع لهم الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع (قوله أقول لعسل مراد ثم الخ) أي لعسل مراد ذلك البعض بنوهم أن الخلف في الوعيد كرم أن الكريم إذا أخبر بالوعيد فالائق بحاله ومقتضى كرمه أن يبنى أخباره على المشيئة فجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة بالمشيئة وإن لم يصرح به سائر جرائع المعاصين ومنعاهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف وعد الكريم فإنه يجب أن يكون قطعيا لأن جواز الخلف فيه لئلا يبق بشأنه فلا يجوز تعليقه بالمشيئة (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة الخ) أي من غير قطع بالوقوع

من الكبائر وفي قوله الإحصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة أنه لو كان كذلك لكان العقاب متطوعا به إلا أن يتكف بان المراد أن يكون للسؤال والمجازاة أن شاء المجازاة وأما لا نسلم أن الإحصاء للسؤال والمجازاة فيمكن مجرد السؤال وقيل فليكن يعلم المتقور له حق نعمة المغفرة في ذمته فلا يفوته شكرها وسوق الآية منه وانفلا ولا تغفل

لعدم قيام الدلائل ومد كره الشارح من الأدلة فلا يثبت الجزء الأول من الدعوى مع
أن الخصم لا ينكره فتأمل

وعنده إشارة إلى أن المراد بالجواز في عبارة المصنف هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم
بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فإنه المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلي
فإنهم يفتقرون على ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا بمعنى أنه يستنع عقلا (قوله لعدم قيام
الدلائل) يعني أنا الحكماء بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع بالوقوع أو عدمه لأن المسئلة
شرعية لا يستقل العقل باثباتها أو ما وجدنا دليله لا شرعيًا بل على تعيين أحد الجانبين من
الوقوع أو اللا وقوع فحكمنا بسبب أنه فاعل مختار « يفعل ما يشاء » ويحكم ما يريد
أنه يجوز أن يقع ويجوز أن لا يقع فلا يرد ما يجوز أن لا يقع عدمه من جهة دليل التوقف
لا الجزم بالجواز ادلا بدله أيضا من دليل لأن دليل الاختيار كفا للجواز والله التوقف
في دليل معين أحد الجانبين من الوقوع أو اللا وقوع (قوله وماذا كره الشارح من الأدلة
الح) يريد أن المدعى مركب من جزأين أحدهما لا لقطع بالوقوع والثاني أنه لا قطع
بعدم الوقوع والأدلة التي أوردها الشارح أثبتت الجزء الأول من الدعوى دون
الثاني مع أن الخصم اعني المعتزلة لا ينكر الجزء الأول الذي قلنا أنه لا قطع بوقوع
العقاب وإنما تخالفت في الجزء الثاني حيث يدعي القاطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد
فيه أيضا فقد ترك الشارح ما يعنيه واشتغل بما لا يعنيه هذا السكرك أثبت أن أدلة الشارح
أما أثبت الجزء الأول فيه وقد قلنا أمر الحشوي بالتمهل فستمع لما يتلى عليك من مواهب
النيابض أن الدليل الأول اعني قوله تعالى « ويعتبر من دون ذلك لمن يشاء » إنما يدل على
أن لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة أذلو كان كذلك لذكره الله تعالى في جنب الكفر
في قوله تعالى « أن الله لا يغفر أن يشرك به » لكن لا يدل على أن لا قطع بعدم الوقوع إذ
للخصم أن يقول يجوز أن يكون من شاء الله تعالى في حكمهم من الصغيرة أعقاب الصغار
المتنبون وكذا الآية الثانية إنما تدل على أن احصاء الصغيرة والكبائر متحقق
والاحصاء إنما يكون للسؤال والجزاء ولا شك أن الجزاء غير واقعة على كل ما يحصى
فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على الصغيرة أثبتت الجزء الأول من المدعى وإنما قلنا أن
الجزاء غير واقعة على كل ما يحصى أذلو كان كذلك لزم أن يكون للصغار والكبائر
بعد التوبة أيضا وجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع والباطل تكثير الحسنات السيئات
مع أنه ثابت بقوله تعالى « أن الحسنات يذهبن السيئات » وأيضا يلزم حينئذ أن تكون
الجزاء على الصغيرة قطعيا فيثبت بالآية خلاف المدعى فعلم أن الجزاء على ما يحصى إنما

٤٢٣ (قوله وأجيب بأن

الكبيرة المطلقة هي

الكفر) بمعنى المعنى

عليه التكفير السبئات

الاجتناب عن الكفر

فيدخل في التكفير

الكبائر أيضا ولا

خلاف في أنها لا تكفر

بمجرد الاجتناب عن

الكفر فالعقوبة

والتكفير لا بدله من

تعليق آخر وهو المشيئة

عندنا مطابقة والتوبة

في الكبائر عند المعزلة

فلا آية ليست على

ظاهرها بالاتفاق فلا

تكون نامة في الدلالة

على معانهم ولا يخفى

أن حمل كباثر ما تنهون

عنه على الكفر على

كل من التوجهين

المذكورين في غاية

البعد والبلاغة تقتضي

أن يقال ان تجتنبوا

الكفر لو جازته

وموافقه لعرف البيان

فإنه - ق ان مدلول

الآية تكفير الصغائر

بمجرد الاجتناب عن

الكبائر وتعليق

المغفرة بالمشيئة في آية

أخرى مخصوص

بماعدما اجتنب معه عن الكبائر

عنه تكفر عنكم سيئاتكم وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لأنه الكامل
وجمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر وإن كان الكل ملة واحدة في الحكم أو إلى
أفرادهم النسائية بأفراد الخاطئين على ما تنهون من قاعدة أن ملة بالجمع بالجمع تقتضي انقسام
الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم وإيسوا ثيابهم (والعقوبة عن الكبيرة)

(قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصله أن التكفير مقيد
بالمشيئة فلا قطع بالتوقيح إذا المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصها ومغفرة ما عدا
الكفر غير متعينة بالاجتماع ولو لم تحمل الكبيرة على الكفر لبقى التقييد بلا دليل

هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعدمها إذا لم يثبت بالسيئات فيثبت الخصم أن يقول
أن مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها بالاجتناب فلا يثبت الجزء
الثاني من المذمعي هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحقق والفتاوى عني كلام لا يفيد
شيئا سوى الدلال إذا كانت منسوبة لسوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال (قوله حاصله
أن التكفير الخ) أي حاصل الجواب أن تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب

مقيد بالمشيئة والمراد بقوله «أن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه» تكفر عنكم سيئاتكم»
أن نشأ فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وإنما كان مقيدا بالمشيئة لأن المراد

بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصها المتعلقة بأفراد الخاطئين لأنه الكامل فينصرف
عند الإطلاق إليه فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر داخل في السيئات فالولم
يقيد بالمشيئة لصار مقتضى الآية أن تكفير ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر

متعينة إذ يصير معنى الآية أن تجتنبوا الكفر تكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا
الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع انما يقتضي أن تكفير ما عدا

الكفر غير متعينة بل هي عامة مقيدة بالمشيئة كما هو رأي أهل السنة أو بالتوبة كما هو مذهب
المعزلة والمراد بالاجماع الاجماع القرينة من أهل السنة والاعتزال والافالم رجئة يدعون

القطع بتكفير ما عدا الكفر (قوله ولو لم تحمل الكبيرة الخ) دفع وهم كأنه قيل إذا كان
التكفير مقيدا بالمشيئة فلا حاجة إلى أن يتكفروا بحمل الكبيرة على الكفر إذ يصير

المعنى أن تجتنبوا الكبائر تكفر الصغائر أن نشأ فلا يكون وقوع مغفرتها قطعيا وحاصل
الدفع أنه لو لم تحمل الكبيرة على الكفر لزم الحذور أن أحدهما بقاء تقييد التكفير

بالمشيئة بلا دليل والثاني بقاء تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا
قاعدة لأنه حينئذ يكون المفهوم من الآية أن جواز مغفرة الصغائر إنما هو على تقدير

الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لأنه يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب

(قوله الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو) لو كان المراد التنبية على ان لفظ العفو يطلق على ترك المؤاخذه على الذنب لكان بل قال ويغفر مادون ذلك ويعفو لمن يشاء من الصغائر والكبائر فلا ولي ان المناط قوله اذ لم يكن عن استحلال فهو اعادة لا اعادة ويرد أنه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذ الصغيرة أيضا كذلك وان الاخصر الاوضح الجامع للتكثير أن يقول ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويعفو اذ لم يكن عن استحلال وبعد فيه انه يعفو عن الذنب عن استحلال اذ اناب عن الاستحلال وان لم يقب عن الذنب وقوله وليتعلق به قوله يراد به التعلق المعنوي اذا كان له شرط واللفظ أيضا اذا كان ظرفا لوقوله وهذا ٤٢٤ تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة أو يحمل التخليد على امتداد

الزمان أو على التغليب هذا مذ كور فيما سبق الا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذ لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب انهم الايمان عنهم (والشفاعه رتبة المرسل والاخبار في حق أهل الكبائر)

والتعليق بالاجتناب بلا قande لا يجوز مغفرة الصغائر بدونه (قوله والشفاعة) أيضا العموم قوله تعالى * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * هذا والتحقيق الحق الذي وجدته انظر السكيل والذهن العليل والنشأل هو ان كلامه يعجب منه ذوو الافهام مبناه ان قوله ولو لم يحمل على ان اثبات حمل الكبائر على الكفر وهو باطل لان قوله لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه مما لا يكاد يصح على هذا التوجيه على ان الحجب مانع يكفيه الاحوال العقلية ولا حاجة الى الاثبات وسند منعه ما ذكرنا من ان المعلق ينصرف الى السكال وبعضهم ادعى اثباته بان هذه الآية محتملة وآية النفران المعارضة لها أعني قوله تعالى * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * محكمة فيجب تخصيص المحتملة فقيه أن تعارضهما ممنوع لان معنى الآية المحكمة أنه يغفر مادون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز أن يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم أجناب الصغائر وأجناب الكبائر المترتبة بالتو لله وجوب الوقوع لا ينافي المشبهة غاية

الزمان أو على التغليب هذا مذ كور فيما سبق الا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذ لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب انهم الايمان عنهم (والشفاعه رتبة المرسل والاخبار في حق أهل الكبائر)

ثبت من ترك ساقى لم ينل شفاعتي وقد حكم علماء الاصول بمتضاده من ان جزاء ترك السنة حرمان الشفاعه وجرى عليه الشارح في التلويح الظاهر انه ثبت له الشفاعه في الحديث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكرم فلا يعارض قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يؤول لم ينل شفاعتي بأنه لم ينل مرتبة شفاعتي ولم يكن من الاخيار الشافعين و بأنه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة فلا يتجه ان حرمان تارك السنة عن شفاعه الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى على ان الحرمان عن شفاعه الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعه غيره من الاخيار ولك ان تقول حرمان الشفاعه جزاء الرسول وعذاب أهل الكبائر مثلا جزاء الله تعالى فيجوز أن يغفوا الله

بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جبر العذر والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم ما لم يحزم تجزئنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان أسلوب هذا الكلام

أي المقبولة ثابتة لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح في حرم أهل الكبائر بطريق الأولى * لا نقول لا نسلم الملازمة لان جزءه الأدنى لا يلزم أن يكون جزء الأعلى الذي له جزء آخر عظيم ولو سلم فلعزل المراد حرمان الشفعية أو حرمان الشفاعة لرفع الدرجة أو لعدم الدلول في النار أو في بعض مواقف المحشر على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) أي لذنوبهم وهي تعم الكبائر

ما في الباب أن يكون الآية المحتملة مبيحة للآية المحككة (قوله أي المقبولة) لان الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع في وقوعه (قوله لا يقال ان مرتكب المكروه) يعني أن مرتكب المكروه كراهة لتحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقه وفي بحث الأحكام فاستحقاق أهل الكبائر لحرمان الشفاعة بالطريق الأولى لكونه فوق مرتكب المكروه (قوله لا نسلم الملازمة) أي لا نسلم أنه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزء الأدنى وهو مرتكب المكروه لا يكون جزء الأعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزء آخر عظيم مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعزل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل أعني كونه شديدا فالعنى أن مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شديدا لا آخر فيجوز أن يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة أو في بعض مواقف المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز أن يكون لرفع العذاب أو في بعض آخر مثل الصراط على أن استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما أن استحقاق العذاب لا ينافي العفو وهذا الكن قوله عليه السلام * من ترك سنتي لم ينل شفاعتي * يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا ان يقال انه وعيد مجوز الخلف فيه (قوله أي لذنوبهم) بقرينة ذكر الذنب سابقا (قوله وهي تعم الكبائر) أي الذنوب تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل ان هذا انما يكون برهانها اذا ثبت عموم الذنب للصغار والكبائر وأما اذا خص بالصغار بقرينة قوله تعالى واستغفر لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة قطعا فلا يكون برهانها وان كان الزام للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغار عندهم حتى يحتاج الى

بشفاعته عن الذنب ولا يغفرو عن تارك سنته (قوله بالمستفيض من الاخبار) وبالكتاب كما أشار إليه الشارح وكأنه تعريض منه بأنه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بان دلالة الكتاب غير واضحة أما الآية الأولى فتوقف دلالتها على اثبات إيمان صاحب الكبيرة ولان الأمر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الآخرة لجواز أن يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا أن يوفيه الله تعالى للنوبة ويصبروا مغفورين وأما الثانية فلا شبهة انه استدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه التفصي عنه ولا يحتاج أن تكون رد الاعتقاد الكفار ان آلهتهم شفعاؤهم

يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والامساك لنفي نفعا عن الكافر بن عند المقصد
الى تقييد حالهم وتحقيق باسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم
لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه
حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بغيره من الخاتمة وقوله عليه السلام شفاعة
لا عمل الكبائر من ائمتي وعموم مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى
واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى وانتم ايها الذين آمنوا لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل
منها شفاعة وقوله تعالى ما لنا ظالمين من حميم ولا شفيع يطاع

(قوله يدل على ثبوت الشفاعة) وعلى انها ليست لرفع الدرجة لان عدم تلك الشفاعة
لا يقتضي تقييد الحال وتحقيق الياس لكن لا يدل على انها في حق اهل الكبائر (قوله
ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الآية في اصل الشفاعة ولو لم يرد انما هو انما هو انما هو
ان يكون الضمير لنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة شفيع لم يقبل منها فاعلم انما هو
بطريق آخر

الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في اصل الوضع شامل لما وكون ذنبه
عليه السلام خاصا لا ينفك تخصيص الذنب الامة وذلك ظاهر (قوله وعلى انها ليست
لرفع الدرجة الخ) أي دل الآية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي نفى عن
الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي
تقييد الحال وتحقيق الياس مع أن الآية سميت لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها
تقييد حالهم وتحقيق باسهم (قوله لكن لا يدل على انها الخ) يعني ان هذه الآية بمقتضى
الاسلوب انما يدل على ثبوت اصل الشفاعة لكن لا يدل على انها في حق اهل الكبائر
وقيل بل يدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انفي ثبت النفع بها مطلقا ولا بها الحال
الخلافي فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى أقول فيه بحث أما في الاول فلان
حصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز
أن يكون في اهل الكبائر أمر آخر وأما في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة حقيقية
لانه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم (قوله ظاهر الآية في اصل
الشفاعة) يعني أن هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها
ينفي الشفاعة مطلقا مع أنهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرحوا عن الظاهر
وحملوها على نفي الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لا تنفي حجة (قوله ثم انه بمقتضى الخ) أي
ثم ان الآية لا يدل على نفي الشفاعة أيضا على الاطلاق لانه محتمل أن يكون الضمير في

(قوله والجواب بعد تسليم دلالة الخ) أي الجواب بعد تسليم دلالة الخ في نفسها ٤٢٢ يجب تخصيصها بالسكفار

والجواب بعد تسليم دلالة الخ على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه

(قوله بعد تسليم دلالة الخ على العموم في الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص واعتراض عليه بان النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيمكن أن يجاب عنه بأنه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها على ضروري فاذا قلت لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح

قوله منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى * ولا يقبل منها شفاعاة * انما ان جاءت للنفس العاصية في حقها شفاعاة الشفيع لم تقبل منها فلعزل الشفاعاة تقبل في حقها بوجه آخر بان يحىء الشفيع بشفاعته ومقابل ان هذا الوجه خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشيء لان الموجه مانع بكيفية الاحتمال المعقولي وهو ظاهر (قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص الخ) وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا للعموم السلب كذا في شرح المناصير (قوله واعتراض عليه بان النفس اش) يعني أنه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى * لا يحزى نفس عن نفس الخ * نكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيم الضمير أيضا للعموم مرجعه نكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيم الضمير أيضا للعموم فيدل على العموم في الاشخاص (قوله ويمكن أن يجاب الخ) يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز أن يكون الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم ألا ترى أنه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع أجزاء العالم على السطح مع أن الضمير منها أيضا راجع الى النكرة الواقعة في سياق النفي وليس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الجاني لانه لا بد في الاستخدام من المعنيين ولم تستعمل النكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا أنه عارض له العموم بواسطة أمر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحمدي كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع

نظر الى الادلة المنافية لعمومها فلا يجان تسليم الدلالة على عموم الاشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الاشخاص بسند أن الخطاب مع اليهود فيجوز أن يراد بالنفس النكرة نفس منهم فيكون ضمير منها للنفس منهم ووجه الدفع ان ضمير منها راجع الى النفس الثانية العامة بالوقوع في سياق النفي فلا يتخصص وان كان لازول سبب خاص وقد يدفع أيضا بأنه مقدر في قولنا لا رجل في الدار وهو على السطح لان الضمير عائد الى الرجل وغير عام وهو ضعيف لان التركيب متمسك بالمرئي ورجل على السطح ولو سلم فنظر ما نحن فيه لا رجل في الدار ولا هو في السوق

على انه يمكن أن يقال ضمير النكرة في سياق النفي كلكرة فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال بسند جواز أن يكون يوما لا تنفع فيه شفاعاة بعض اوقات يوم القيامة وأن يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيامة

يجب تخصيصها بالكفار جمعاً بين الأدلة ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالإدلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقاً وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد أما الأول فلان النائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو وأما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طاب العفو عن الجناية (وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار) وإن ما توأمن غير توبة بقوله تعالى

نعم لو قيل الضمير للنكرة فوقعه في سياق النفي كوقوعها فيه فيع أيضاً لم يعد جدياً (قوله يجب تخصيصها بالكفار) * ان قلت كيف نخص بهم وقد سلم عموم الاستحقاق * قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا إرادته (قوله فلا معنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع والى صغيرة المجتنب غير مفيد فتأمل

مخالف الكتب أصول اللغة فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح ان العام لنظ وضع الكثير غير محصور ومستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا يأكل رأساً وليس بشئ فلان مراد المحشى أنها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها عامة بحسب الوضع النوعي المجزئ ضرورة أن دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام أعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية أيضاً صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فإنه كاشف عن التوضيح (قوله نعم لو قيل الخ) أي نعم لو قيل في دفع منع الدلالة أيضاً على عموم الأشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى «لا يقبل منها» كان يقال لا يقبل من نفس شفاعته فيم ذلك الضمير كما بع النكرة لم يعد جدياً ولعل هذا هو مراد المعتزلة الا أن عبارته لا تأسأه دقيل وجد البعد في الجملة ان الضمير راجع الى النكرة لا يجب أن يكون نكرة فإنه يختلف بين النجاة ان الضمير راجع الى النكرة معرفة أو مكرة وان كان المشهور أنه نكرة (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة الخ) يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع لانه اذا لم يجنب الكبيرة كان مستحقاً للعذاب على الصغيرة أيضاً فتركه يكون تركاً للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة في بيان الشارح غير تام وما قاله العاقل المحشى من أن كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من أنه لا استحقاق بالصغائر مطلقاً عندهم على ما قال في شرح المواقف ففيه أن قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك حيث ذود وظاهر (قوله فتأمل) لعل وجه التأمل أن غير المجتنب

(قوله فلان النائب)
ومرتكب الصغيرة
المجتنب عن الكبيرة
لا يستحقان العذاب
عندهم) يرد عليه ان
مرتكب الصغيرة
الغير المجتنب عن
الكبيرة يستحق
العذاب على الصغيرة
والالم يكن التمييز
بالمجتنب عن الصغيرة
وجه فيصح العفو عن
صغائر مرتكب
الكبيرة نعم لو سلم ما في
شرح المواقف أنه
لا استحقاق عندهم
على الصغائر أصلاً لم
قوله لا معنى للعفو
العفو تركه عقوبة
المستحق على ما ثبت
في اللغة

(قوله لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) بشكل الاستدلال بهذه الآية بان المرتد لا يحزى بإيمانه
والاعمال الصالحة له والكافر اذا أسلم لا يعذب بذنوب أيام الكفر فلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط
ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير والمغزلة تجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم
الاحباط ونوقش في قوله فيتمين الخروج بانه يحتمل أن يرى جزاءه في جهنم ٤٢٩ بتخفيف العذاب ويدفعه

ان الاستدلال مبن

على تقرير ان جزاء

الايمان الجنة وهكذا

الحال في الاستدلال

يبقى النصوص

باعتبار حديث

الاحباط والاستدلال

بالآية الثالثة مبن على

اختصاص الاعمال

الصالحة بما سوى

المهيات والتروك

والا فمن قام بجميع

ما عليه فبرىء عن

الكبيرة ثم انه لا يثبت

المذهب اذ لا يدل على

ان لا خلود لصاحب

كبيرة حتى من ليس له

عمل صالح ثم بدل

على بطلان كون

صاحب الكبيرة

مخلدا فلا يصلح

لائبات المدعى كما

يتقضي السوق بل

فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول
النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد
الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار ولقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا
الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون
المؤمن من أهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن
الايمان وأيضا الخلود في النار من أعظم العقوبات

(قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة باطل
بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز أن يرد في خلال العذاب
بالتخفيف ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبنى هذا الاستدلال
على ان العمل الصالح لا يتناول المتروك

يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه أيضا وما قيل من
أنه يجوز أن يكون بتخفيف العذاب في دفعه أن العذاب عندهم مضره خالصة
لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة (قوله
فيه منع ظاهر لجواز الخ) فيه أن جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه
الصلاة والسلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان « وأيضاً تخفيف
العذاب خلاف مذهبهم على ما مر (قوله ومبنى هذا الاستدلال على أن العمل
الخ) لانه على تقدير تناول العمل لتترك المنهيات يكون معنى الآية « ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات » من اتيان الاوامر وترك المنهيات « كانت لهم جنات الفردوس
نزلا » فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات
بخلاف ما اذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات يجوز أن يرتكب كبيرة بل كما مر

لا بطلان مذهب الخصم الا أن يقال كون بعض أصحاب الكبار مخلدا والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على نفي
القول الثالث والحكم بنفي الخلود يفيد دخول أهل الكبار من المؤمنين فقيه رد على نفي العذاب عن المؤمن مطلقا
بهذه الآيات كقائل بن سليمان من التفسيرين وكالمرجئة ولا يخفى ضعف دلالتهم بالحكم بان جعل ما جعل لا عظم
الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وان كان للالزام لا للتحقيق اذ لا ظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل بتوجه عليه انه
نوع فيه مراتب مختلفة فلتكن مرتبة ليست للكفر الكبيرة والقول بان النوع بجميع افراده جعل للكفر أول النزاع

وقد جعل جزاء الكفر الذي هو أعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة أو ذا المعصوم والثالث أن صاحب الصغيرة إذا اجتنب الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من أصولهم والكثير يخالف الإجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين أحدهما أنه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحسان الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة

ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا يعمل غير الآخرة أن الكفر يظن بذهب الاعتزال (قوله وقد جعل جزاء الكفر) أي على الظاهر في من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواب التهمة بالتشديد والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامى والافتقار فيه تعالى في ملكه لا يوجب الظلم (قوله مضرة خالصة) فأنه لو لا الخلود لم ينفصل عن مضار الدنيا وقد يخفى ضعفه جواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا التقييد أيضا لكونه غير مفيد هنا

فيما دخل مرتكب الكبيرة العامل بالصفت ثبات تحت الحكم فيتم الاستدلال (قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا يعمل الخ) يعني أن الاستدلال لا يثبت على عدم تناول أيضا غير تمام لأنه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبيرة الذي لا يعمل به غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يظل مذهب الاعتزال أعني خلود جميع أهل الكبر في النار (قوله فلا يرد جواز التفاوت الخ) أي لا يرد أن يجوز أن يكون عذاب السكاكين شديدا بالنسبة إلى عذاب مرتكب الكبيرة وإن كانا مختلفين في النار فلا يزيد الجزاء على الجناية (قوله وهذا الدليل الزامى الخ) أي منى على مذهب المعتزلة الذين يأتون بالحق والتبع العقلين ولا يعتمدون على العقل لا يوجب الظلم لأن الظلم قد يقع على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حق الله تعالى لأن الكل ملكه وعلى وضع الشيء في غير محله وإنه أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن الموضع وإن خفى وجه حسنه ما لا ينفى أنه إذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة إلى دفع الأيراد السابق إلى جوابه على الإطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لأنهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب واللام تسكن مضرة خالصة (قوله قالوا ولا الخوص الخ) أي ولا الخوص عن شوائب الشئ لم ينفصل عن مضار الدنيا فأن مضار من وجه دون آخر فيجب أن تكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير (قوله فيمكن منعه

(قوله وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار خالد فيها) وهو عند جمهور أصحاب الكبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في أحباط الكبيرة للطاعة والبداءة بالطاعة لم يفتصلها الموافقة فتقوله لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بظاهرة ما مل

قوله والجواب منع قيد الدوام) لا يمنع الخلوص والافتيجه عليه المنع لانه لا يتم ما ذكره في بيانه من انه لو لم يكن
بالصحة لم تنفصل عن مضار الدنيا لان الاتصال لا يتوقف على الخلوص ولا يخفى انه يمكن الجواب ايضا بانه معارض
بما سبق من ان جعل جزاء الكفر جزاء ما هو دونه خلاف العدل (قوله والجواب ان قائل المؤمن لكونه
مؤمنا لا يكون الا الكافر) وتعليق الفصل بالمشتق يفيد عليه المأخذ وفيه انه حينئذ يخص الآية بجريم قتل المؤمن
لانه مؤمن ولا يفيد تحريم قتله طائفاً وبلغوا التقييد بقوله متعمداً اذ لا يكون القتل لانه مؤمن الا متعمداً لظاهر
ان النظم ليس لتعاقب الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احتضار من يتعلق به الحكم اذ لا يمكن احتضاره
الا بذكر المؤمن والتعاقب اما ثبت اذ لم يكن ذكر

٤٣١

افادة الحكم فتأمل
والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصده وهو الاستيجاب
وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عتقنا وان شاء عذبنا مدة ثم يدخله الجنة
الثانى النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فيجزأؤه جهنم
خالداً فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها
وقوله تعالى من كذب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون
والجواب ان قائل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون الا الكافر وكذا من تعدى جميع
الحدود وكذا من أحاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم قائل الخلود قد يستعمل
في المكث الطويل كفوطهم سجن مخلد ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم
(قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع
بل هو من ضرورات الدين بخلاف خلود أهل السكينة

الخ) أى يمكن منع قيد الخلوص أيضاً لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع
في دوام أهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفي الدوام لا يقال
منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة
لانا نقول ذلك ممنوع لجواز أن لا يخفى الله تعالى في المعاقب العلم بذلك الا تقطع فلا
يحصل له فرح كذا في شرح المواقف (قوله لكن خلوده الخ) استدراكه لدفع توهم انه اذا
كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز أن يكون خلود الكفار أيضاً بذلك المعنى فلا

عنه ذلك الجزاء لا مر ما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى أو للتقصاص أو لعفو الورثة بالدية
* لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار * قلت لانه تعالى حكم بانهم خالدون في النار وهنالم يحكم به
بل جعله جزاء فعله وقد حكم بانه يغفر ما دون الشرك فلم منه انه لا يخذل القائل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية
الثانية بان المراد التعدى عن جميع الحدود يحمل حدوده على الاستغراق فتكون الآية للمنع عن جميع الحدود
يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود أى من يتعد حد من حدوده بان المراد من التعدى التعدى من
كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتداده حداً واستحلاله حتى انه لو لم يعتقد حلالاً لم يتعد منه من كل وجه وفي
الجواب عن الآية الثالثة ان المراد باحاطة خطيئته اذا كان ما ذكر فينبغي أن يحمل كسب السيئة على حال غير

الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بان يراد من كسب سيئة المؤمن ومن أحاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم في تقدير من كسب سيئة ومن أحاطت به خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر (قوله الايمان في اللغة التصديق أي اذعان حكم الخبر) أي اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته الى الخير أو الوقوع أو الوقوع المذعن له وقوله وجعله صادقا محتمل أن يراد به جعل الحاكما صادقا وجعل الخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذي يبحث عنه في كتب الميزان بعد اعتبار القطع في الايمان دون هذا التصديق الشامل للمؤمن فان الايمان انما يتعلق بالخبر أو بالخبر من حيث انه أخير به الخير حتى لو أخبرك أحد عابس من شأنه أن يحصل له التصديق به ويصدق به ليفظنك له من غير أن يعتقده عالما به يقال لك المصدق به في عرف كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به وليس الايمان في اعتقاده صدق الخبر بحسب ما كما يوجهه قوله فان حقيقة آمن به آمنه التكذيب لانه صار عرف اللغة وأراد بقوله فان حقيقة حقيقة في أصل اللغة واستشهد في تعديه باللام بقوله تعالى وما أنت بمؤمن لما مع احتمال أن تكون اللام التقوية لان

٤٣٢

الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد في المباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى أنؤمن لك واتبعك الارذلون لسببائه عن احتمال لام التقوية أولى له فاقول لان الكلام في الايمان لغة

المخلود كما مر (والايمان) في اللغة التصديق أي اذعان حكم الخبر وقوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية وما أنت بمؤمن لنا أي تصديق وبالباء كما في قوله عليه السلام الايمان أن تؤمن بالله الحديث أي تصديق وليس حقيقة التصديق (قوله وما أنت بمؤمن لنا) الاولى أن يمثل بقوله تعالى أنؤمن لك واتبعك الارذلون لاحتمال أن تكون اللام في لت التقوية العمل لا للتعدية يكون دوام الكفار في النار قطعيا ووجه الدفع ظاهر (قوله لاحتمال أن يكون الخ) لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال

والمستعمل في هذه الآية ظاهر في الايمان

المرجوح

الشرعي واستشهد في التعدية بالباء بقول النبي صلى الله عليه وسلم لانه الايمان لغة واللام يصح تفسير الايمان الشرعي به لعدم جواز تفسيره الشيء بنفسه وخالف في جعل الايمان المعدى بالباء ايضا ويحيث قال تعلق الباء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف ويشبه أن تكون التعدية باللام أيضا لتضمن معنى الاذعان ولا يبعد أن تكون الباء زائدة كما شاع في مفعول العلم وفي قوله بحث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد في الايمان التسليم قال ولا يكفي التصديق بدون التسليم ووجه الرد انه لم يفتن ان ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذي لا بد منه في التصديق والغزالي بالتخفيف نسبة الى غزالي وهو قرية الطوس والتشديد من تصحيفات العوام كذا في شرح مسلم للنووي وأنا أرى جواز أن يكون الغزالي نسبة الى غزالي بمعنى الشمس لانه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذي عبر عنه في التمارسية بكر ويدن هو التصديق المتأنيب للتصوير لكن الايمان أخص من التصديق المذكور في أوائل كتب الميزان كالتصديق في كتب الكسرم لان التصديق في كتب الكلام قسم العلم المفسر بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فن قال جعل التصديق بمعنى

ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر أو المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول
لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي وبالجملة هو المعنى
الذي يعبر عنه بالفارسية بكرویدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في
أوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق

(قوله ان يقع في القلب نسبة الصدق) أى تحصل فيه منسوية الصدق الى الخبر وثبوته
له من غير اذعان وقبول

كرویدن عين ما في
أوائل كتب الميزان
ينافي ما في شرح
المقاصد انه العلم
القطعي اذ التصديق
الميزاني يتم المظنون
فمن خواطر الظنون اذ
التصديق بمعنى
كرویدن صار
قطعيًا فيما نحن فيه
لاختصاص مقسمه
لا لاقتضاء التعبير
عنه بكرویدن

المرجوح لا يمنع الاستشهاد وأما ما قيل من ان الايمان في قوله تعالى * أنؤمن لك
واتبعك الارذلون * ظاهر في الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فيدفعه
أن الايمان الشرعي بعينه الايمان اللغوي قال في شرح المقاصد الايمان افعال من
الامن للصيرورة أو التعدية باللام بحسب الاصل كان المصدق صار ذا أمن من أن
يكون مكذوباً أو جعل الغير آمناً من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء لاعتبار معنى
الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه وباللام لاعتبار
معنى الاذعان كقوله تعالى « وما أنت بمؤمن لنا » انتهى كلامه فعلم ان الايمان
متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فعنى قوله يتعدى باللام ويتعدى بالباء أنه
يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فاقيل أنه خالف
في جعل الايمان متعدياً بالباء للبيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى
الاعتراف ليس بشيء (قوله أى يحصل فيه منسوية الصدق الخ) يعنى أن لفظ النسبة
مصدر مبنى للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كون
الصدق منسوباً الى الخبر أو المخبر ويعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من
قيل المعرفة المقابل للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار
المفسر بكرویدن وانما لم يجعله من المصدر المبني للفعل بمعنى نسبت كردن صدق را بحبر
أى لانه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة
خارجة عن التصديق اللغوي وان المعبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا
في انها هل هي داخلية في التصور أم في التصديق المنطقي فرضى الشارح انها
داخلية في التصور ويجوز أن تكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخيرية
التصور وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي ولذا فسر رؤسهم في الكتب
الفارسية بكرویدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما أورده
الحيد الشريفي في حاشية شرح التلخيص ان المطلق انما بين ما هو في العرف والالفة وعلى

صرح بذلك رئيسهم ابن سينا ولو حصل هذا المعنى لبعض الكفار

كما لا سوفسطائي بالنسبة الى وجود العالم فان له يقينا خاليا عن الازدعان هكذا احتفه بعض المتأخرين (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) ان قلت يلزمه ان يندرج يقين السوفسطائي ونحوه في التصور وانه باطل بالضرورة ولا ينحصر التقسيم قلت له ان يمنع حصول اليقين بدون الازدعان وينع عدم الازدعان للسوفسطائي بقي ههنا بحث وهو ان المعنى المع

هذا قول الشارح في التهذيب العلم ان كان اذعاننا للنسبة فتصديق والتصور وعنه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلية في التصديق المنطقي فانه الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلها بالتصديق والاختيار بحيث يلزم الازدعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم انه جدار أو فرس فهو معرفة بديهية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عند أخص من المنطقي هذا مجمل الكلام وتقصي له في شرح المناصير (قوله كذا) لا سوفسطائي) فان له يقينا بوجود العالم خاليا عن الازدعان والقبول وكذا لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى: الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم فقال: * ويخمدوا بها واستبقتهما أنفسهم ظلما وعلوا (قوله هكذا احتفه بعض المتأخرين الخ) يعني كون اليقين الخالي عن الازدعان حاصلًا للسوفسطائي كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة وأما الشارح فهو يمنع حصول اليقين بدون الازدعان وينع عدم حصول الازدعان القلبي للسوفسطائي وانما ينكرون عنادا (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا الخ) قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا أورد في الشفاء في مقابلة هذا الصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى بدانش نامه علاني دانستن كونه استيكبي فهم كردن واندر بافتن وآرا بتازي تصور خوانند وودوم كرويدن وآرا بتازي تصديق خوانند (قوله ان قلت يلزمه الخ) أي اذا كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بكرويدن يلزمه أحد الأمرين إما اندراج يقين السوفسطائي نحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور وإما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الأمرين باطل بالضرورة (قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين الخ) يعني ان القبض انما يتم اذا كانت مادة متحققة وهو مسلم لاننا نسلم حصول اليقين بدون الازدعان ولا نسلم ان للسوفسطائي ونحوه يقينا بدون الازدعان فانه يزعم بوجود العالم الا انه ينكره باللسان عنادا واستكبارا (قوله بقي ههنا بحث وهو ان المعنى الذي الخ) حاصله انه كيف يكون

(قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ) لا يخفى ان هذا نبذ من الكلام لم يقع في موقعه لان الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعله الشارع اشارة للكذب بحسب الشرع فهذا من شمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الاحكام

كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شي من أمارات التكذيب والانكار
كما إذا فرضنا أن أحد اصدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلمه وأقر به وعمل ومع
لك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما أن النبي عليه السلام
جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك
لطريق إلى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الايمان وإذا عرفت
منه بكونه بمراد بمراد قطعي وقد نص عليه في شرح المقاصد ولذا يكفي في باب الايمان
الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع أن التصديق المنطقي يعنى الظن بالاتفاق
لأنهم يسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا توسلا به إلى بيان الحاجة إلى المنطق بجميع
جزائه (قوله كان إطلاق اسم الكافر عليه) وقوله نجعله كافرا

المعنى الذي يعبر عنه بكونه بمراد بمراد قطعي والتصديق المنطقي والحوال ان المعنى المعبر
منه بكونه بمراد بمراد قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل أيضا بالاتفاق لأن
المنطقيين يسمون العلم بالمعنى الاعم أعني الصورة الخاصة عند العقل إلى التصور
والتصديق تقسيما حاصرا توسلا بذلك التقسيم إلى بيان الحاجة إلى المنطق بجميع
جزائه التي منها القياس الجدلي المتالف من المشهورات والمسلّمات ومنها القياس
خطائي المتالف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري المتالف من
لتجليات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج إلى هذه الأجزاء وذلك
ظاهر (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) حيث قال انما المقصود ان الايمان
صديق بالامر بالخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بكونه بمراد بمراد راست دانستن
وينا فيه التوقف والتردد (ولذا يكفي في باب الايمان الخ) أي ولا جل ان المعنى
الذي يعبر عنه بكونه بمراد بمراد قطعي يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ
حد الجزم بحيث لا يحتمل التقيض أصلا ولا يحتاج إلى اعتبار كونه قطعيا قال الفاضل
المحشي والحق انه أمر عام يتناول الظني والقطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد
مسلم نعم قد نص على ان الايمان أمر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه
شرائط منها كونه أمرا قطعيا وأما كون التصديق أمرا يقينيا فلم يذكره الشارح
اتمى كلامه وفيه بحث اما أولا فلان عبارته في شرح المقاصد على ما نقلناه صريح في ان
المعنى المعبر عنه بكونه بمراد بمراد للتوقف والتردد واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا
خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها كونه أمرا قطعيا مخالف لما ذكره الشارح في التلويح
في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به
فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالقارسية بكونه بمراد راست كوي دانستن وهو المراد

حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الإيمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة وبجبرته به من عند الله تعالى اجمالا وأنه كاف في الخروج عن عهدة الإيمان ولا تنحط درجته عن الإيمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا إلا بحسب اللغة دون الشرع لا خلافا بالتوحيد واليه الإشارة بقوله تعالى وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون (والاقرار به) أي باللسان

إشارة إلى أن الكفر في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي حق إجراء الأحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد أن التصديق المقارن لا مارة التكذيب غير معتد به والإيمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئا من الأمارات

بالتصديق الذي جعله المنطقيون أحد قسمي العلم على ما صرح به ربهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعتبر في الإيمان بعينه التصديق المنطقي تأمل فانه من مزالق الأقدام وأما ما ذكره القاضى المحشى من أن القول بأن المعتبر في الإيمان هو اليقين محل نظر إذ قد صرح في شرح المواقف أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه إيمانا حقيقيا فان إيمان أكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من أن كون الإيمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله إشارة إلى أن الكفر الخ) يعني أن ما ذكره هنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان إطلاق اسم الكافر ونجعله كافرا يشير كل منهما إلى أن الكفر في مثل هذه الصورة أي في الصورة التي يكون التصديق مقر وتابش من أمارات التكذيب في الظاهر وفي حق إجراء أحكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد أن ذلك التصديق غير معتد به وأنه بمنزلة العدم وبواقفه ما أورده الشارح في رسالته في تحقيق الإيمان وكذا البغض والعداوة للشارع إذا فرض حصوله مع التصديق بجعل أمارات التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن أن يقال إن المراد بقوله كان إطلاق اسم الكافر والإطلاق الحقيقي وقوله نجعله كافرا نجعله كافرا بينه وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من أن السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم إيمانه حتى لو علم أنه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالإيمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين

(قوله فاعلم أن الإيمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله) يعني من حيث أنه ما جاء به الرسول به من عند الله حتى أن من صدق بوحداية الله بالدليل ولم يصدق بأنه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمنا ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بأنه جاء من عند الله من غير تصديق بأنه جاء به محمد من عند الله لم يكن مؤمنا بحمد عليه الصلاة والسلام (قوله ولا تنحط درجته من الإيمان التفصيلي) أي في الكفاية في الكون مؤمنا وإن كان بينهم ما تفاوت في الفضيلة وسيصرح به

قوله الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله (فان قلت ركن الشيء جزءه والشيء
 يحتمل التحقق بدون الجزء فمعنى احتمال سقوط الجزء والركن * قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا
 اجزاء السرير فان السرير لا يكون سريرا بدون جزء من أجزائه وقد يكون حكما كجعل الشارع شيئا جزءا من
 شيء وهذا يكون على وجهين أحدهما ان يعتبره جزءا مطلقا فهو كالحقيق لا يحتمل السقوط وثانيهما ان يعتبره جزءا في
 سعة دون الضرورة فيحتمل السقوط * ويقال كون الاكثر في ٤٣٧ حكم الكل في بعض أحكام

الشرع من هذا القليل
 قيل التصديق أيضا
 يحتمل السقوط لان
 أطفال المؤمنين
 مؤمنون ولا تصديق
 لهم ويدفعه انهم
 مؤمنون بايمان آبائهم
 ولا سقوط للتصديق
 فيما اعتبر ايماننا لهم
 ولا يتم ما قيل الكلام
 في الايمان الحقيقي
 لا الحكمي لانه ينافيه
 ما ذكره فيما بعد ان
 الشارع جعل المحقق
 الذي لم يطرأ عليه
 ما يضاده في حكم
 الباقي فانه تصريح بان
 الكلام فيما هو أعم
 من الايمان الحكمي
 (قوله قلنا التصديق
 باق في القلب
 والذهول انما
 هو عن

الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه
 * فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة * قلنا التصديق باق في القلب
 والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده
 (قوله ركن لا يحتمل السقوط) * ان قلت أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم
 * قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي (قوله التصديق باق في القلب) هذا
 مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) أي في
 حال النوم والغفلة انما هو عن حصوله فتلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق
 لله تعالى وان أجرى عليه حكم الكافر في الظاهر (قوله قلت الكلام في الايمان
 الحقيقي لا الحكمي) يعني أن ايمان أطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة
 لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمان أحد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما
 ذكره الشارع فيما بعد من أن الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم
 الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو أعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه
 وانت خبير بان المفهوم من كلام الشارع أن الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم
 الباقي لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح في أن الكلام
 في الايمان المحقق سواء كان باقيا أو في حكم الباقي لا فيما هو أعم من الايمان الحقيقي
 الحكمي (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من أن النوم الخ) فيه بحث لان ما عليه
 المتكلمون هو ان النوم ضد الادراك الاشياء ابداء لانه مناف لبقاء الادراكات
 لحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فأنحد محلها ممنوع على ما ذهب اليه الاستاذ
 يدل عليه قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي فتأمل (قوله والذهول أي في حالة
 النوم والغفلة الخ) يعني أن الذهول الحاصل في حالة النوم والغفلة انما هو عن حصول

حصوله * فان قلت لا خفاء في انه ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق
 با * قلت كانه أر يد بقاء التصديق بقاء حالة اجمالية لو فصلت صارت تصديقا والاولى ان الايمان هو التصديق
 ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدءا للتصديق بالفعل ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال
 تصديق يتجه بزوال الاقرار بل زواله اظهر واكثر وسقوطه ليس الا في حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب
 خير

في حكم الباقي حتى كان المؤمن أسما من آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من أن الإيمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الإمام شمس الأئمة ونحوه إلا سلام رحمه الله ومذهب جمهور المحققين إلى أنه التصديق بالقلب وإنما الاقرار شرط لأجراء الأحكام في الدنيا لما أن التصديق بالقلب أمر باطن لا بدله من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وإن

وأما حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل (قوله حتى كان المؤمن أسما الخ) ولذا يكفي الاقرار مرة في جميع العمر مع أنه جزء من منه - وم الإيمان (قوله) وإنما الاقرار شرط لأجراء الأحكام ولا يخفى أن الاقرار له - ذا الغرض لا بد وأن يكون على وجه الاعلان على الإمام وغيره من أهل الإسلام بخلاف ما إذا كان ركنا فإنه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وإن لم يظهر على غيره.

ذلك التصديق فتلك الحال أي حال النوم والغفلة إنما هو حال الذهول المقصر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي أن يكون نفسه حاصلا (قوله وأما حال الحضور فليس كذلك الخ) دفع لا يتوهم من ظاهر قول الشارح والذهول إنما هو عن حصوله من أنه يدل بظاهره على أن لا ذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع أنه ليس كذلك وإنما المتنى في تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع أن مراد الشارح أن حال النوم والغفلة حال الذهول ألبتة وأما حال عدم النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد يذهل عنها كما إذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت إليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل عنها بأن يلتفت إلى نفس ذلك التصديق قصد اقل الفاضل المحشى لكن الظاهر أن عدم الالتفات إلى حضر في القلب لا يسمى ذهولا لالغاة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لأنه قد نص الشارح في التلويح أن الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها أي وقت شاء وهذا صريح في أن عدم الالتفات إلى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا (قوله ولذلك الخ) أي ولاجل أن الشارح جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاذه في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع أن الاقرار جزء مفهوم الإيمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فإن قلت إذا كان الاقرار مرة في العمر كافيا فما معنى لا احتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط أنه يجوز صدوره المنافي له عند الاضطرار بخلاف التصديق فإنه لا يحتمله أصلا (قوله على الإمام) أي إمام محلته وقرينته

(قوله ومذهب جمهور المحققين أنه التصديق بالقلب) في شرح المقاصد أن المعتد به هو التصديق الغير المتعارف لا مارات التكذيب حتى لو قارن شيئا منها لم يكن إيمانا قبيلا والاقرار إذا كان شرطا لأجراء الأحكام لا بد أن يكون على وجه الاعلان بخلاف ما إذا كان ركنا فإنه يكفي مجرد التكلم به مرة لإمام الأركان وإن لم يظهر على غيره هذا وفيه أنه لو كفي الاقرار من غير اظهار وعند كونه ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الإكراه كما ذكره الشارح معنى فالركن أيضا الاقرار على وجه الاعلان

يكن مؤمناً في أحكام الدنيا ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمناقض فبالعكس وهذا
واختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى أولئك
كتب في قلوبهم الإيمان وقال تعالى وقلبه مطمئن بالإيمان وقال تعالى ولما بدخل
إيمان في قلوبكم وقال عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك وقال عليه السلام

قوله والنصوص معاضدة (لدلائلها على أن محل الإيمان هو القلب فليس
بقرار جزأ منه وأما أنه التصديق لاسائر ما في القلب في الاتفاق لأن الإيمان في اللغة
تصديق ولم يبين في الشرع بمعنى آخر فلا نقل والالكان الخطاب بالإيمان خطاباً
إلا بينهم ولا نه خلاف الأصل فلا يصار إليه بلا دليل * أن قلت يحتمل أن يراد

بلده ليحجروا عليه الأحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلاة عليه والدفن في
أرض المسلمين والمطالبة بالشر والزكاة ونحو ذلك بخلاف ما إذا كان ركناً إلى آخر ما ذكر
شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الإقرار باللسان في عمره
بأنه لا يكون مؤمناً عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار
سلاف ما إذا جعل اسم التصديق فقط فالإقرار حينئذ لا جراءة الأحكام عليه فقط
نهي كلامه والمذهب الأخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه
قال ذرة من الإيمان (قوله لدلائلها على أن محل الإيمان الح) يعني أن ههنا مطلبين
أول أن الإقرار ليس جزأ من الإيمان والثاني أنه التصديق لا غير أما الأول فلدلالة
نصوص على أن محل الإيمان هو القلب فلا يكون الإقرار الذي هو فعل اللسان داخل
فيه وأما الثاني وهو أنه التصديق لاسائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة
الشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلو جوه الأول اتفاق القريتين على
أنه ليس سوى التصديق والثاني أن الإيمان في اللغة التصديق ولم يبين في الشرع
بني آخر كما عين لفظ الصلاة والزكاة والصوم فلا يكون منقولاً عن معناه اللغوي إلى
أثر ما في القلب وإن كان منقولاً باعتبار خصوصية المتعلق أذ لو كان منقولاً لكان
الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالإيمان خطاباً بما لا تفهم الأمة وهو مستلزم
عدم إمكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع أن من امتثل به امتثل من غير
استفسار ولا توقف إلى بيان وإنما وقع الاحتياج إلى بيان ما يجب الإيمان به فبين
فصل بعض التفصيل بحيث قال النبي عليه الصلاة والسلام لمن سأله عن الإيمان أن
يؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تؤمن على ظهور معناه عندهم
نالت أن النقل خلاف الأصل فلا يصار إليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف
يكون باقياً على معناه الأصلي الذي هو التصديق (قوله أن قلت يحتمل أن يراد الح)

(قوله هلا شقت قلبه) أورد ٤٤٠ عليه أنه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الإيمان ويدفعه

أن قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه أن النصوص معاضدة لكون الإيمان مجرد التصديق بالقلب ولكون الاقرار شرطا لا جـراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول الاول وهذا الثاني (قوله فان قلت نعم الإيمان هو التصديق) معارضة مع أدلة جعل الإيمان التصديق فقط بان جعله الاقرار أنسب بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب فاندفع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان الإيمان باقيا على معناه اللغوي لكنه صار منقولا شرعا نعم يتجه انه ضعيف لا يقاوم النصوص مع ان عدم معرفة أهل اللغة الا التصديق

لا سامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شقت قلبه * فان قلت نعم الإيمان هو التصديق لكن أهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بإيمانهم من غير استفسار عما في قلبه * قلت

بالنصوص الإيمان اللغوي * قلت لا نزاع ان الإيمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله هلا شقت قلبه) يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الإيمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعني ان معناه الحقيقي عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد

يعني ان دلالة النصوص على ان محل الإيمان الشرعي القلب ممنوع لم لا يجوز أن يكون المراد بالإيمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل الإيمان اللغوي القلب لا ان محل الإيمان الشرعي ذلك فيجوز أن يكون الاقرار جزءا من معناه الشرعي (قوله لا نزاع في ان الإيمان الخ) يعني أن متعلق الإيمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام بخلاف الإيمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطابق للنسبة الخيرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق به منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا بل يدل على ذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام بين متعلقه دون معناه فقال أن تؤمن بالله وملائكته الحديث فلفظ الإيمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول عنه مجازي عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالإيمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل (قوله يرد عليه انه يحتمل الخ) يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز أن يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الإيمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شقت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي ليس لم انتفاء الإيمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محترما قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الإيمان مجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار شرطا لا جـراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا الحديث الثاني (قوله ولا يخفى انه انما يتم الخ) يعني ان استدلال الكرامية بان أهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار باللسان فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار لا أمر آخر انما يتم اذا ضم اليه أن الإيمان غير منقول في الشرع عن معناه اللغوي الذي هو

باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره لليقين (قوله قلت

لا خفاء في ان الاعتبار في التصديق عمل القلب (أورد عليه في بعض الخرائشي ٤٤١ ان الاعتبار عند الكرامية ليس

بجرد اللفظ بل اللفظ

الدال حتى أنهم قالوا

من أضمر الانكار

وأظهر الاذعان يكون

مؤمنا الا أنه يستحق

الخلود في النار ومن

أضمر الاذعان ولم

يتفق له الاقرار لم

يستحق الجنة ثم قال

على قوله فيما بعد كانوا

يحكمون بكفر المناق

* لا يقال لهم

يجعلون مواطاة

القلب شرطا * لانا

نقول هذا مذهب

الرقاشي والقطان

لا الكرامية ولذا

ذكرنا عدم

الاستفسار عما في

قلبه ولا يخفى ان فيما

ذكره تناقضا ولا يخفى

عليك ان قوله والنبي

صلى الله عليه وسلم الخ

وقوله وأيضا الإجماع

منعقد معارضة مع

ما سبق في اثبات

مذهب الكرامية وقد

سبق انه معارضة مع

دليل بعض المحققين

فيكون معارضة

لا خفاء في ان الاعتبار في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا

لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بان المتلفظ

بكلمة صدقت مصدق للنبي عليه السلام ومؤمن به ولهذا أصبح نفي الايمان عن بعض

المقربين باللسان قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وبالنبي الا آخروا ما هم

بمؤمنين وقال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وأما المقر

عليه النصوص المعاصرة (قوله حتى لو فرضنا الخ) يرد عليه انه ليس الاعتبار عند الكرامية

بجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه الاعتبار في وضع الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا

اعتبر الدال لدلالته لا معنى لا اعتبارها عند عدم المدلول اذ لا دخل في الاوضاع

التصديق اللفظي و يرد عليه أي على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص

المعاصرة دالة على انه أمر قلبي فيكون منقول الى التصديق القلبي وأنت خير بانه لو قرر

قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق الخ بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو

التصديق ونقيض النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجمعوا الايمان عبارة عن

التصديق باللسان لان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشي (قوله يرد

عليه أنه ليس الاعتبار الخ) بمعنى أنه ليس الاعتبار عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى

يلزم أن يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهما أو موضوعا للمعنى سوى التصديق

القلبي مصدقا للنبي عليه الصلاة والسلام في العرف واللغة بل الاعتبار عندهم في الايمان هو

اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير أن يجعل التصديق جزءا منه على معنى أنه معتبر

في الوضع الشرعي واللغوي للفظ الايمان ولا شك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث

دلالته على التصديق القلبي مصدق للنبي عليه الصلاة والسلام في العرف واللغة بلا

ريبة وان لم يحصل له التصديق القلبي (قوله فبطل ما قيل الخ) أي اذا قلنا ان معنى كون

اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية أنه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل على

الكرامية أنه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي فلا معنى

لا اعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة أن

يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول قذا لم يكن المدلول متحقيقا لا معنى لا اعتبارها

مع أن الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل ما قيل اذ لا

دخل ولا مشاحة في الاوضاع فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على

التصديق القلبي مطلقا يجب أن يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنا لغة وشرعا سواء

مع المعارضة وهو غير جائز وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة انما هو في العقليات أما في السمعيات فلا لانه
يترجح السمي الدال على المطلوب اذا ذكر لمعارضة معارض

باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمى مؤنافة ويجرى عليه أحكام الإيمان ظاهرا
وأما النزاع في كونه مؤنفا بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما
كانوا يحكمون بالإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فبدل على

نعم لا اعتبار لها في حق الأحكام عندهم أيضا قالوا من أضرر الانكار وأظهر الازعان يكون
مؤنفا إلا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضرر الازعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق
الجنة (قوله يسمى مؤنافة) أي يطلق عليه لفظ المؤمن عند أهل اللسان والملة لقيام
دليل الإيمان فان اماراة الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة
كالغضببان والفرحان ونحوهما وفي المواقف ان الاقرار يسمى إيمانا لغة وفهم منه
بمعونة سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار أيضا لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم
الا ان يدعى وضع آخر

تحقق مدلول ذلك اللفظ منه أولا ويمكن أن يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع
أنه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول (قوله نعم لا اعتبار لها في حق الأحكام
الخ) تقرير لما سبق من أنه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم أنه لا اعتبار
لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الأحكام عند الكرامية لان
مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون اللفظ
بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة المتلفظ باللفظ المهمل أو الموضوع لمعنى
آخر فلا تجرى عليه الأحكام التي تجرى على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله (قوله
قالوا الخ) تايد لقوله نعم لا اعتبار الخ أي قال الكرامية من أضرر الانكار وأظهر
الازعان يكون مؤنفا لغة وشرعا لتحقيق اللفظ الدال على الذي وضع له لفظ الإيمان
بإزائه إلا أنه يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي
هو مصود من اعتبار دلالة وأما قوله ومن أضرر الازعان الخ فذكره استطراد
لادخل له في التايد المذكور (قوله يسمى أي يطلق لفظ المؤمن الخ) أي ليس
المراد بقوله يسمى مؤنافة أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقيق مدلوله اللغوي كما
يفهم من ظاهر العبارة والالزم أن يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد أنه يطلق
عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الإيمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق الغضببان
والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما أعني الآثار اللازمة للغضب
والفرح (قوله وفي المواقف ان الاقرار الخ) قال في المواقف لا نزاع في أنه أي
التصديق اللساني يسمى إيمانا لغة ولا نزاع في أنه يترتب عليه أحكام الإيمان ظاهرا

(قوله وأما الأعمال أي الطاعات فهي تزايد في نفسها) دليل على هيئة الشكل الثاني ينتج أن الأعمال ليست
 الإيمان مع أنه ليس المطلوب إذا نزاع لا حذف في أن الأعمال ليست الإيمان إنما الكلام في كونها داخلية فيه
 وأيضا الدليل يشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الإيمان لأن المقدمة الأولى لا تشتمل إلا على زيادة
 الأعمال فالتقصان زيادة والجواب عن الأول أن الكبرى ليس قوله والإيمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم
 لها وهي أن جزء الإيمان لا يزيد ولا ينقص إذ لو زاد أو نقص لسري في الشكل وإنما وضع ملزوم الكبرى
 موضعها لأن الموضوع الثابت فيما بينهم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستنبط منه وعن الثاني
 أن التزايد يستلزم التناقض ولو كنت ذات طنة جعلت الأول ٤٤٣ جوابا عنهما فكن على بصيرة
 (قوله فهنا مقامان)

أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان وأيضاً الإجماع منعقد على إيمان من صدق بقاءه
 وقصد الإقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر أن ليس حقيقة الإيمان
 مجرد كلفتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين
 والمحدثين والفقهاء على أن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالركان
 كما أشار إلى نفي ذلك بقوله (فأما الأعمال) أي الطاعات (فهى تزايد في نفسها
 والإيمان لا يزيد ولا ينقص) فهنا مقامان الأول أن الأعمال غير داخلية في الإيمان
 لما مر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق ولا نه قد ورد في الكتاب والسنة عطف
 (قوله لا يكفي في الإيمان فعل اللسان) * لا يقال لهم يجعلون مواطاة القلب شرطا
 * لا نقول هذا مذهب الرقاشي والقناني لا انكرامية ولهذا ذكرنا عدم الاستفسار عما
 في القلب (قوله وأيضاً الإجماع منعقد على)

وإنما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم دعوة كلامه السابق على هذا أعني قوله
 فالتصديق إما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلائلهم على معناها أنه حقيقة في
 الإقرار (قوله لا يقال لهم يجعلون الخ) هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية
 السابقة بأن الاعتبار عند اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله أولا غير وارد كما لا يخفى
 اللهم إلا أن يقال أن لا يلاحظ ذلك (قوله هذا مذهب الرقاش الخ) فعند الرقاش

تكريا للدلالة مما لا يفي به السوق نعم يتجه على دليل ذكره المتن أن عدم زيادة الإيمان ونقصانه موقوف على
 عدم دخول العمل فيه فثبت عدم الدخول به دور ويكفي فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر
 اقتضاء المعايير مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لأنه على تقدير كون
 الروح داخلية في الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لا اعتبار خطابي يعرفه من هو أهله من غير حاجة
 إلى الاطناب ومبنى الاستدلال على حفظ الظاهر * لا يقال اقتضى بعض النصوص أيضا دخول الإيمان في
 حفظ ظاهر العطف بترك ظاهر غيره * لا نقول ترجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارد وفي قوله لا امتناع
 اشتراط الشيء بنفسه أن ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع بأن جزء الشرط شرط وأن وجود الشيء يصح
 أن يكون شرط صحته ودفعه بأن جزء الإيمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطاً لها والوضح في بيان

المشهور ففتح الميم
 والاحسن ضمها أي
 محل إقامة الدليل
 وفي قوله الأول
 أن الأعمال غير
 داخلية في الإيمان
 لما مر من أن حقيقة
 الإيمان الخ أنه
 لا ينطبق على ما
 أراده المصنف
 إذ من البين أن
 المصنف جعل
 الدليل على عدم
 الدخول ماذ كرناه
 وجعل كلامه دليلا
 آخر سوى
 ما ذكره المصنف

الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القسط بان
العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد أيضا جعل
الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكرا
أو أنثى وهو مؤمن مع القسط بان الشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء
بنفسه وورد أيضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القسط بانه لا يتحقق الشيء بدون ركنه ولا يخفى
ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث
ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى انها ركن من
الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي
وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد

ان الشروط لا تدخل
في الشرط انه لو دخل
لتوقف الشرط على
الشروط وبدور
(قوله وقد ورد أيضا
اثبات الايمان لمن
ترك بعض الاعمال)
من غير تحقق ما يسقط
به الركن فلا يرد انه
يمكن تحقق الشيء
بدون ركني محتمل
السقوط فقوله لا تحقق
للشيء بدون ركنه
يراد به بدون ركنه
من غير مسقط

رد آخر على الكرامية لا على المصنف وموافقيه كانوا هم (قوله مع القسط بان العطف
يقتضي المغايرة) وأما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح
فبتأويل جعله خارجا باعتبار خطاي وكفى بالظاهر حجة (قوله لامتناع اشتراط الشيء
بنفسه) لان جزء الشرط شرط أيضا

يشترط مع الاقرار المعرفة العقلية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان
يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار (قوله رد آخر على الكرامية الخ) يعني
ما ذكره الكرامية من أن الايمان هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد عليه
الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار المانع (قوله لا على
المصنف الخ) أي ليس رد على المصنف ومتابعيه على ما توهم من انه رد على المصنف
حيث جعل الاقرار جزءا من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد على ايمان المصدق
الذي لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس رد عليه لان المصنف لم يجعل الاقرار ركنا
لازما لا محتمل السقوط أصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على أن قول الشارح أيضا
صريح في انه رد آخر على الكرامية (قوله كما في قوله تعالى تنزل الملائكة الخ) فانه
عطف الروح على الملائكة مع أنه داخل فيهم تعظيما لشانه كانه ليس داخل في جنس
الملائكة هذا على تقدير أن يكون المراد بالروح جبرائيل عليه السلام وأما اذا كان
المراد خلقا آخر أعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم
يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه (قوله لان جزء الشرط الخ) تعليل
الزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذي هو

ولا تنقص لما مر من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والادعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله من انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالا فيعلم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي أزيد بل أكل وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فاعلموا في الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله أنه يزيد بزيادة

(قوله وهذا) أي كونه زائدا بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام كما في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (قوله ولا خفاء في ان التفصيلي أزيد) لتكرره بحسب تكرر متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها وان لم تتكرر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله أنه يزيد بالحق) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره

عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم أن يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط شرط أيضا (قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام) لا ختام الوحي واتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان (قوله لتكرره بحسب كثرة متعلقاته الح) فان متعلقاته أمور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلاة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها أيضا وهكذا فتعلقات الايمان التفصيلي مزيد بحسب تعلق العلم بها فتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات أيضا فزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه أمر واحد وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام (قوله وان لم يتكرر بحسب ذواتها) لانها بعد اختتام الوحي أمور معدودة لازيادة ولا نقصان في ذواتها (قوله فتأمل) وجه التأمل ان التكرر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمالي الى التفصيلي وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال ألا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكررة بذواتها كما في عصر النبي عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها الاحالة كمالا بخفي (قوله

(قوله التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والادعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان) فيه بحث لان الجزم يزيد رسوخا الى أن يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مذكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (قوله وحاصله أنه يزيد بزيادة

الازمان) لما أنه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال فلا يرد ان الثبات على الايمان ليس ايمانا حتى يكون زيادة فيه وما ذكره من النظر قوي ٤٤٦ ولا يندفع بما ذكر ان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البناء لا يبقى

تلك الزيادة التي

لا سبيل الى انكاره

لان مراده ان الشيء

لا يوصف بالزيادة

لمثل هذا فنفي الزيادة

بالمعنى المتعارف لا

ينافي دعوى الزيادة

بهذا الاعتبار على

أن بناء الزيادة على

هذا الاصل مزيج

بزييف أصلها قوله

ومن ذهب الى أن

الاعمال من الايمان

فقبوله الزيادة

والنقصان ظاهر

الاعمال فرضا أو نفلا

جزء عند الخوارج

والعلاف وعبد الجار

وفرضا عند الجبائي

ولا يلزم من وجود

الايمان قبل العمل

فالمعمل وجود الكل

بدون الجزء لان

الايمان حينئذ كالعلم

قدر مشترك بين

الكل والجزء

فالصدق فقط قبل

القدرة على العمل فرد

من الايمان والايمان

الازمان لما أنه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد

انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كافي سواد الجسم مثلا وفيه المراد زيادة

ثمرته واشراق نوره وخصيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن

ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه

المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة

التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفها للقطع بان تصديق آحاد

الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن

قلبي بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرة ذهب الى ان الايمان هو المعرفة وأطبق

علماؤنا على فساد ذلك لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما

يعرفون أبناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولأن من الكفار من كان يعرف

الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقظها

أنفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقظها وبين التصديق بها

واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ

ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من أخبار المخبر وهو أمر كسبي يثبت

باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها بما

تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار أو حجر وهذا

ما ذكره بعض الحقوقيين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى

لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان

وقد يتوهم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى فلذا يثاب عليه في كل

حين وليس بشيء لان كون لدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير

التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لان حصول المثل الخ) قد يدفع بان المراد زيادة

اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك (قوله ومن ذهب) الى ان الاعمال من الايمان

وقد يتوهم ان حاصله الخ) أي وقد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام على

الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى زائدة على نفس تلك

العبادة فالدوام على الايمان أمر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان

نفس الايمان هل يزيد أم لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على

التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر (قوله وقد يدفع بان المراد) أي قد يدفع

مع عمل قبل القدرة على عمل آخر وهذا الكون الاعمال جزأ من الايمان

النظر

عند المعتزلة ليس معناه أن التصديق وحده لا يكون ايمانا أصلا بل معناه أن العمل بعد وجوده داخل في الايمان

التصديق من أقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية لانا
 اذا تصورنا النسبة بين الشئ وبين شئ ككنا في أنها بالاثبات أو النفي ثم أقیم البرهان على
 ثبوتها قلدي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم
 والاثبات والایقاع نعم نحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب
 فرضا كان أو تفسلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الحمداني أو
 فرضا فقط كما هو مذهب الجبائين وأكثر معتزلة بصرة * فان قلت انتفاء الجزء يستلزم
 انتفاء الكل فكيف تصور الزيادة والنقصان * قلت النوافل مما يقع جزأ من
 الايمان لا مما يشرع جزأ وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضا فيقع جزأ من غير أن
 يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة وأيضا قد ينقص بعض أنواع
 النظر المذكور بان المراد بزيادته بزيادة الزمان أنه يزيد اعدادا المتجددة التي حصلت
 بتجدد الزمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافي الزيادة بهذا المعنى أعني الزيادة بحسب
 العدد رد عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا
 وكونه زائدا بحسب الاعداد لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر (قوله كما هو
 مذهب الخوارج الخ) هذا صريح في أن الأعمال مطابقة لجزء من الايمان عند الخوارج
 والعلاف وعبد الجبار والأعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي وهو موافق لما في شرح
 المقاصد حيث قال وأما على الرابع وهو أن يكون الايمان اسما لفعل القلب والجوارح
 على ما قال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل
 خارجا عن الايمان داخل في الكفر واليه ذهب الخوارج أو غير داخل فيه وهو منزلة
 بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا أنهم اختلفوا فعند أبي علي وأبي هاشم فعل
 الواجبات وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل
 الطاعات واجبة كانت أو مندوبة انتهى كلامه لكنه يخالف لما في شرح المواقف
 حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه
 الطاعة بأسرها وذهب الجبائي وابنه وأكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة فانه
 يدل على ان الايمان عندهم هو الأعمال فقط والله أعلم بحقيقة الحال (قوله مذهب
 الجبائين) هما أبو علي وابنه أبو هاشم فهو من باب التغليب كعمر بن لابي بكر وعمر رضي
 الله عنهما (قوله فان قلت انتفاء الخ) يعني انه اذا كان الأعمال جزأ من حقيقة الايمان
 فيكون قبوله الزيادة أمرا ظاهرا محل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا
 مزية على كل أجزاء الماهية فيكون زيادة لا تحقق لها بدونه ليكون نقصانا (قوله قلت
 النوافل مما يقع الخ) حاصل الجواب ان الأعمال ليست مما جعله الشارع جزأ من

وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان وكان

الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء أو بعض أفرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل يمكن أن لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل أن يجب عليه شيء وبه يعلم أن الإيمان عند المعتزلة طاعة لا تخرج عنها طاعة أو واجب كذلك فتدبر (قوله وبهذا الاعتبار) أي باعتبار التحصيل فإن التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل

الإيمان حتى ينتفى بانتفاءها بل هي تقع جرأته أن وجدت فعلم بوجود الأعمال قال الإيمان هو التصديق والقرار وإذا وجدت كانت داخلية في الإيمان فزيد الإيمان على ما كان قبل الأعمال (قوله أنه طاعة لا تخرج عنها) أي أنه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي أنى بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب السلف وعبد الجبار (قوله أو واجب كذلك الخ) أي واجب شامل لجميع الواجبات من الأفعال والتروك وهذا مذهب الجبائيين (قوله فإن التكليف بالشيء الخ) أي فإن التكليف بالشيء بحسب نفسه يقتضي أن يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فإنه يقتضي أن يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بأن يكون الأسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا أولا وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور به وباعتبار تحصيله مقدورا كالنسخ والتبريد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الإيمان اعلم أن ليس المراد بكون المأمور به اختياريا أو مقدورا أن يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق إلى بعض الأوهام بل أن يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الأوضاع والهيئات كالقيام والعود أو من الكيفيات كالعلم والنظر أو الأفعالات كالنسخ والتبريد أو غير ذلك وإذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فإن الصلاة اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والعود والالفاظ والحروف من أجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها وأجزائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المذهب عليه في الشرع النفس تلك الهيئة وإذا تأملت فرأس الطاعات وأساس العبادات أعني الإيمان بالله من هذا القبيل فإنه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بكر ويدن وبادر دانستن ورأس كوي دانستن المقابل للتكذيب ولا خفاء في أن هذا المعنى من مقولة الكيم دون الفعل ومعنى كون الإيمان من الأفعال الاختيارية أنه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام

هذا هو المراد بكونه كسبياً اختيارياً لا يؤولا تكفي المعرفة في حصول التصديق لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لان حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين محال وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون نكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار

واما جعل التكليف بالايمان تكييفاً بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعاً وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظرى مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد يعتمد نقيضه عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف (قوله ولا تكفي المعرفة) فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه الصلاة والسلام بغية يكون مكففاً بتحصيل ذلك اختياراً حينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده * فان قلت

والتمسح على ما عرفت (قوله واما جعل التكليف بالايمان إلخ) والجواب عن الاشكال الذي أورده الشارع من ان المأمور به لا بد وان يكون اختيارياً والتصديق من الكيفيات على ما ذكره الا تمدى من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعى وان تعلق في الظاهر بالسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان التدرة بالسبب لا يتعلق الابهة الهيئية وهذا كمن يؤمر بالقتل الذي هو اذهاق الروح وهو غير مقدور له فان أمره بمقتدوره الذي هو ضرب السيف قطعاً فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعاً وقوله تعالى * آمنوا بالله * (قوله والحق ان النظرى إلخ) تايد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازى أى الحق ان العلم النظرى وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كاللايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدوراً ولذلك قد يعتمد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر أمكنه ان يعتمد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظرى مقدوراً للبشر فلا يقيح التكليف به بخلاف الضرورى فإنه لا يمكن ان يعتمد نقيضه اذا موجب للحكم فيه تصوراً طر فيه فاذا أوجب تصورهما حكماً ايجابياً لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتمد الساب بينهما (قوله حينئذ) أى حين اذ كان المراد بكونه مقدوراً انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان تنسب

(قوله والايان والاسلام واحد) لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملا عليها ان الاسلام والايان يتحدان كان ذلك موهما للمخالفة في المقدمة أيضا نبيه على الموافقة في المراد بقبول الاحكام قبول جميع ما جاء به النبي من عند الله وأشار بقوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيه من المؤمنين فما وجدنا فيها غير ٤٥٠ بيت من المسلمين الى أن الاستدلال بها كما فعله المعترضة ضعيف أما

وجه الاستدلال على ما في شرح المواقف أن كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في قرية لوط شيئا غير بيت من المسلمين لأنه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان والاسلام هذا ما ذكره في شرح المواقف وفيه أنه يصح أن يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بأن يقدر فما وجدنا فيها مؤمنا غير أهل

وما هو من علامات التكذيب والانكار (والايان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والالتحاق بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق يلزم أن تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده قلت التصديق الايماني عنده نوع من التصديق الميزاني وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والالتحاق بالاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل

باختيارك الصدوق الى الخبر أو الخبران التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية أعم من أن يكون حاصل بالاختيار أولا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية (قوله يلزم ان يكون المعرفة الخ) اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم تكن داخلية في التصديق تكون داخلية في التصور (قوله قلت التصديق الايماني الخ) يعني ان ما ذكره بعض المتأخرين من قوله ان التصديق ان تنسب باختيارك الخ تفسير للتصديق المعبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية والاختيارية فلا اشكال (قوله وليس بمختار عند الشارح) فان المختار عنده ان التصديق الايماني واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكر وبدن لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول اليقين بدون الاذعان الذي هو أمر اختياري ممنوع والعلم ان كان اذعاناً للنسبة فتصديق والا فتصور وهذا يحمل كلامه وتفصيله في شرح المقاصد (قوله يستلزم الاتحاد المطلوب) وهو الاتحاد بحسب الصدوق أعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والالتحاق مطلقا سواء كان بالجوارح أو بالقلب

بيت من المسلمين فالأولى أن يقال وجه الاستدلال ان غير صفة مؤمنا أو ما بعده بخلاف

مستثنى منه وعلى التقديرين يجب أن يتحد اذ لو تباين لم يصح في نفي وجود المؤمن غير أهل بيت أن يقال فما وجدنا مؤمنا غير أهل بيت من المسلمين اذ لم يكن المسلم المؤمن وأما وجه الضعف فهو أن الاستثناء يصح اذا كان المسلمون أخص من المؤمنين ونظيره ليس في البلد من العلماء الا أهل بيت من النحويين وأما وجه التأييد ان الشائع فما

على مامر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير

(قوله ويؤيده) أى الاتحاد قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين أى لم نجد في قرية لوط أحدا من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة

بمخلاف التصديق فانه لا تقياد القلبي فلا يكون مراد قوله بل أعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال الامام العزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والالتزام وترك التمرد والاباء والعناد والتصديق بحمل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراق باللسان وكذلك الطاعة والالتزام بالجوارح (قوله أى لم نجد في قرية لوط الخ) يعنى ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه أحد من المؤمنين والمراد بالبيت أهل البيت فيصير المعنى لم نجد في قرية لوط أحدا من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان يتحدوا ليمان والاسلام (قوله وانما قلنا الخ) أى انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلائم كلمة من اليانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا أو كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا أحدا إلا أهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائما للكلمة من فان الظاهر انها يانية فيدل على ان المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله وايلائم تعليل ليكون المراد بالبيت أهل البيت والجموع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعرا بكون كل منهما واجها مستتلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت أهل البيت وقوله ليلائم لا يدل على كون كلمة غير الاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما واجها مستتلا كما في اثبات التقدير المذكور وانما قلنا ليلائم لجواز ان تكون كلمة من صلة لمصدر مثل الايتا كائنا من المسلمين أو زائدة كما هو مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو قوله تعالى * يعضوا من أبصارهم * أى أبصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلي ان كلمة من في الآية للتبعض وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان لا يصح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء

وجدنا مؤمنا الا
أهل بيت منه واستثناء
أهل بيت من أخص
منه غير شائع

البيوت والكفار فيها وإيلا ثم كلمة من واعترض عليه بأن الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك أخرجت العلماء فلم أترك إلا بعض النجاة وقد يستدل بقوله تعالى ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه والإيمان يقبل من طالبه ويرد عليه أنه ليس المراد غير الإسلام في المفهوم وهو ظاهر فيجتمعل أن يكون الإسلام أعم فاذا قلت من

ولذا قال في الباب وعندى عشرون من الدراهم وإن كان المراد من دراهم معينة أكثر من عشرين فمن تبعية لأن العشر من بعضهم وإن كان المراد منها جنس الدراهم فهي معينة لصحة إطلاق آخر ورعى العشر من وغيره وهما كذلك لأنه يصح إطلاق المسلمين على أهل البيت وغيره واعلم أنه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه إلى هذه المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض الثاني بأن يقال إن الظاهر أن قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا إلحاً رعاية للتواصل الآية فاصل الآية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم أعم وأخص لما صح لأن الحكم إنما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى * فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فلا معنى لنفي وجدان سوى بيت واحد من الأعم والأخص أعني المسلمين لأنه لا يدل على أن الحكم باخراج المؤمنين فلا بد أن يكونا متساويين في الصدق ليكون الحكم بالخراج وعده وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد (قوله واعترض عليه بأن الاستثناء إلح) يعني أن هذه الآية على تقدير حملها على الاستثناء أيضاً لا يفيد لأن المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز الاستثناء لأخص من الأعم كما في قولنا أخرجت العلماء فلم أترك إلا بعض النجاة فإنه صحيح مع أن النجاة أخص من العلماء (قوله وقد يستدل بقوله إلح) أي قد يستدل على الاتحاد بقوله تعالى * ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه * فلو كان الإيمان غير الإسلام لزم أن لا يكون مقبولا مع أن الإجماع منقاد على أن الإيمان مقبول من طالبه (قوله ويرد عليه إلح) يعني أنه ليس المراد بغير الإسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والألزام أن يكون الصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة للهو وهو ظاهر بل المراد المغاير بحسب الصدق فالمعنى ومن يتبع ما لا يصدق عليه الإسلام فلن يقبل منه فيثبت احتمال أن يكون الإسلام أعم من الإيمان ويكون الإيمان حقيقة ما يصدق عليه الإسلام لكونه أخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما إذا قلت ومن يتبع غير العلم الشرعي فقد ساء فإنك لا تحكم بسهولة من يطالب الكلام ويسباه لأن مرادك أن من يتبنى ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساء والكلام من العلم

(قوله وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم الخ) لا يخفى أن هذا يستلزم تلازم الإيمان
والإسلام لا اتحادهما والتلازم وإن ينفي التغاير عند ٤٥٣
الاشاعة لكن لا يثبت

الاتحاد ولهذا يقال
لا مريم لا ينفك
أحدهما عن الآخر
أن كلامهما بالنسبة
إلى الآخر لا هو ولا
غيره (قوله فإن قيل
قوله تعالى قالت
الاعراب آمنا قل لم
تؤمنوا ولكن قولوا
أسلمنا) لا يخفى أن
سوق الآية دل على
المنع من قول آمنا
وتبديله بأسلمنا فلولا
تفاوت بين اللفظين لم
يتجه ذلك الجواب
الشارح كما ترى لأنه
يفيد أنه لو قيل قالت
الاعراب آمنا قل لم
تؤمنوا ولكن قولوا
آمنا لصح إذ نفي
الإيمان في الواقع لا
ينفي الأمر بالقول إذ
القول لا يستلزم
التبوت لأن دلالة
الالفاظ ليست قطعية
وغاية التوجيه في دفع
هذا الاستدلال أن

ثبت من المسلمين وبالجملة لا يصح في الشرع الحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو
مسلم وليس بمؤمن ولا نفي بوحدهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا
عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في
الكفاية من أن الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه والإسلام
هو الاتقياء والخضوع للالوهية وهذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والهوى فالإيمان
لا ينفك عن الإسلام حكما فلا يتغايران ومن أثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم
يسلم أو أسلم ولم يؤمن فإن أثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر منهما فيها ونعمت
والافتقار يظهر بطلان قوله فإن قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا أسلمنا صريح في تحقيق الإسلام بدون الإيمان * قلنا المراد به أن الإسلام

يبتغ غير العلم الشرعي فقد سهاست تحكم بسهولة من يتنفي علم الكلام (قوله وبالجملة الخ
تصوير للمدعى بمعنى أن المراد بالوحدة عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وهو أعم من
الترادف والتساوي ويثبت بكل منهما (قوله فيما أخبر به من أوامره) أي فيما أرسل
ولك أن تقول الأمر بالشيء يتضمن الأخبار عن وجوبه مثلاً (قوله والإسلام هو
الخضوع والاتقياء للوحيته تعالى) فهو تصديق خاص بأن الله تعالى حق وهذا يستلزم
التصديق بسائر أحكامه

الشرعي وبالجملة ذم غير العلم لا يستلزم ذم الاخص فأنك إذا قلت غير الحيوان
مذموم لا يستلزم أن يكون الإنسان مذموماً (قوله أي فيما أرسل الخ) دفع لما يرد على
عبارة الشارح من أن قوله من أوامره ونواهيه بيان لما أخبر به من أوامره
والنواهي من جملة الأخبار وذلك ظاهر التمسك وحاصل الدفع أن المراد بالأخبار
الأرسال فالمعنى فيما أرسل من أوامره ونواهيه أو تقول إن الأخبار على معناه وانما
جعل الأوامر والنواهي أخباراً لاستلزامهما له فإن الأمر بالشيء يتضمن الأخبار عن
وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الأخبار عن تحريمه (قوله وهذا يستلزم التصديق
الخ) أي التصديق بالوحيته تعالى يستلزم التصديق بجميع أحكامه جلالاً وأما
تفصيله لا فبعد أن يثبت كونها أحكاماً فلا يرد عليه أن بعض الكفار كانوا
يصدقون بالله تعالى مع أنهم لا يصدقون بسائر الأحكام لأن عدم تصديقهم

يقال فرق بين الإيمان والإسلام لقلة لأن الإيمان هو التصديق والإسلام الاتقياء ومن الاتقياء الظاهر
فأما كذب صرف بخلاف أسلمنا فإنه محل صدق فامر الله تعالى بأن لا يقولوا آمنا وأشار إلى أنه كذب محض
بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وأمرهم بأن يقولوا آمنا وجه صدق والحق أن الآية ظاهرة في المغايرة والاستدلال به على

المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الإيمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ. بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان * فان قيل قوله عليه السلام لا إله الا الله وأن محمد رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي * قلنا المراد أن نمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام اقوم وفدوا عليه أندرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة أن لا إله الا الله وأن محمد رسول الله واقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وإن تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله الا الله وأدناها إمالة الأذن عن الطريق (وإذا وجد من العبد

الغاية قوى (قوله
فإن قيل قوله صلى
الله عليه وسلم الاسلام
أن تشهد أن لا إله الا
الله الخ) لا يخفى أن
الظاهر من الحديث
ان الاسلام هو الاقرار
والاعمال فما لم يثبت
ما يعارضه لا يتم تأويله
كما ثبت في الإيمان
حيث يعارضه حديث
الإيمان أن تؤمن
بالله الخ

فبينهما تغاير ظاهر (قوله وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر) والاولى أن يقال قولهم أسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا يصح أن يقال ولكن قولوا آمنا (قوله فان قيل قوله عليه السلام الخ) هذا معارضة في المقدمة كما ان الاول معارضة في المطلوب أعني لعدم ثبوت كونها أحكام الله عندهم (قوله فبينهما تغاير ظاهر) أي اذا كان الاسلام مستلزما للإيمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المتهوم لأن اللازم يتساير بالضرورة فعلم أنهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المتهوم بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق (قوله الاولى أن يقال الخ) حاصله أنا لا نسلم أن الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الإيمان لأن المتيقن هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لأن دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح أن يقال بدل قولنا أسلمنا آمنا بأن يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا ووجه الاولوية أن في جواب الشارح صرف لفظ أسلمنا عن معناه الشرعي الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه أن تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله آمنا وتبدله بأسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب أن يقول آمنا وأيضاً لا نسلم صحة اقامة آمنا مقام أسلمنا اذ لا معنى لامرهم بأن يقولوا آمنا لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمنا بل المناسب حينئذ أن يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم آمنا (قوله معارضة في المقدمة) أي في مقدمة الدليل أعني قوله لأن الاسلام هو الانقياد والخضوع كما أن الاول أعني قوله فان قيل قالت الاعراب الخ معارضة في المطلوب أعني اتحاد الإيمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى أن دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية

(قوله صح له أن يقول

أنا مؤمن حقا لتحقيق

الايمان ولا ينبغي

مقابلة قوله ولا ينبغي

أقوله صح يستدعي

حملة على عدم الصحة

لا على ترك الأولى كما

ذكره الشارح في

الكفاية لا يصح أن

يقول أنا مؤمن أن شاء

الله كما لا يصح قول

الفائل أنا نائب أن

شاء الله تعالى ويجوز

أن يمنع الشارع ما يؤم

شيا وقوله لأنه أن

كان للشك فهو كفر

يريد به أن كان للشك

في الحال بقرينة قوله

أولئك في العاقبة

والمآل لا في الآن

والحال وفيه نظر لأنه

أن كان للشك في

الآن والحال بناء على

اختلاف المسلمين في

أن العمل هل يدخل

في الايمان أولا لا يلزم

كفر أصلا وأولوية

الترك لما أنه يؤم

بالشك في الحال وعدم

المنع عن الشك في

العاقبة والمآل

التصديق والاقرار صح له أن يقول أنا مؤمن حقا (لتحقيق الايمان له) ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن أن شاء الله (لأنه أن كان للشك فهو كفر لا محالة وإن كان للتأدب وحالة الامور الى مشيئة الله تعالى أولئك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال أو لا تبرك بذكر الله تعالى أو التبري عن تركية نفسه والاعجاب بحاله فالأولى تركه لما أنه يؤم بالشك ولهذا قال ولا ينبغي دون أن يقول لا يجوز لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من الساف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك أنا نائب أن شاء الله لأن الشباب ليس من الأفعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تركية للنفس والاعجاب بل مثل قولك أنا زاهد

الاتحاد وقد يقال إذا اشترك في الشهادة مواطاة القلب كما هو الحق بدل الحديث على أن الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال على المشايخ وليس بشي لأن مراد المشايخ عدم انفكالك من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على أن فيه غفولا عن توجيه

حيث نفي الايمان وأثبت الاسلام وتحرير الثانية أن دليلكم وأن دل على أن الاسلام هو الاقياد والكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام أن تشهد الحديث حيث جعل الاسلام من أعمال الجوارح هذا لكن يرد عليه أن المعارضة إنما تكون بعد إقامة الدليل والمعلل ما أقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر أن هذا منع لتلك المقدمة يعني لا نسلم أن الاسلام هو الاذعان والاقية قوله عليه السلام أن تشهد الحديث (قوله وقد يقال إذا اشترط الخ) أي قديقال في جواب الاعتراض الثاني بأنه إذا اشترط في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر بدل الحديث على أن الاسلام لا ينفك عن التصديق لا امتناع بتحقيق الشروط بدون الشرط فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكالك أحدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على ما مر (قوله وليس بشي الخ) أي ما يقال ليس بشي لأن مراد المشايخ عدم انفكالك كل منهما عن الآخر على ما صرح به الشارح في تحرير المدعى بأن مرادهم أن كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطاة إنما يثبت استلزام الاسلام الايمان وأما استلزام الايمان له فلا لأن التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن أن يقال أن النزاع إنما هو في تحقق الاسلام بدون الايمان وأما تحقق الايمان بدونه فمالم يذهب اليه أحد فلا حاجة الى بيان (قوله على أن فيه غفولا عن توجيه

يقتضي أن لا يكون بأس في القول بأنا مؤمن غدا أن شاء الله تعالى

(قوله ولما نقل عن بعض الاشاعرة الخ) جعل قوله والسعيد قد يشق والشقي قد يسعد اشارة الى ابطال قول الاشاعرة دون قوله واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح ان يقول أنا مؤمن حق ولا ينبغي ان يقول أنا مؤمن ان شاء الله محل نظر بل رد جميع ما نقله عن الاشاعرة بقوله واذا وجد من العبد الخ ويمكن ان يدفع النظر بان نفي الصحة كلام سابق على بعض الاشاعرة رده ذلك البعض بان السعادة والشقاوة مبطنتان فكذا الايمان والكفر فتقوله اذا وجد من العبد الخ اثبات لا يصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشق الخ رد لما أبطل به المسئلة وظاهر هذا القول ان المبتلى بسوء الخاتمة يعود بالله كافر من أول عمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في شرح المقاصد موافقة الماسيحي من أن الحق انه لا خلاف في المعنى الخ ان معنى قولهم العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ٤٥٦ ان العبرة بالايمان المنجى والكفر المردى بها لا أن الايمان في

الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الام السعادة المعتد بها هذا دفع ما قيل انه يلزم أن يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمنا طول حياته من غير تصديق فلا يكون التصديق ركنا لازما ولا يخفى انه يمكن أيضا دفع ما قيل بان التصديق ركن لازم بمعنى انه لا بد منه في الخاتمة بخلاف

متق ان شاء الله وذهب بعض المحققين الى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف بحصول التصديق الكامل المنجى المشار اليه بقوله تعالى أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومنفرة ورزق كريم أما هو في مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة أنه يصح الكلام (قوله وذهب بعض المحققين الخ) حاصل كلامه أن الايمان المنوط به النجاة أمر خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لأمن من ان يشوبه شيء عن منافيات النجاة من غير علم بذلك قال في شرح المقاصد وهذا قرىب لولا مخالفتها ليدعيه القوم من الاجماع

(الكلام) يعني في هذا التوجيه غفول وعدول عن توجيه الكلام السابق الذي هو توجيه له أعني قوله وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لانه يستلزمه أقول للموجه أن يقول معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير به هو عن الاستلزام للمبالغة فيه شائع في كلامهم على ما حرر من قول الشارح في بيان قوله لاهو ولا غيره فعدمها عدم وجودها وجوده فلا يكون غفولا وعدولا عن الكلام السابق (قوله من الاجماع) أي اجماع الاكثرين وعليه

الاقرار فانه يسقط مطلقا

أبو

بالعذر وأشار بادراج أشير في قوله على ما أشار اليه بقوله تعالى وكان من الكافرين الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون في علم الله تعالى ومعنى الصيرورة وشقاوة السعيد وعكسه لا ينافي الحديث لما عرفت ان المراد بالسعادة والشقاوة المعتد بهما وليس لك أن تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة أو شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه في بطن أمه لانه ثبت انه يكتب في بطن أمه انه سعيد أو يكتب انه شقي ولا يكتب انه سعيد وشقي لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة والتغير يكون على السعادة والشقاوة دفع لما يقال انه لو تبدل السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تعالى من الاسعاد والاشقاء ويمكن أن يدفع أيضا بان تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في التعلق لا في الصفة

وفي قوله والحق انه لا خلاف في المعنى نظرا لان الخلاف في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا أو
للموجودين في الخاتمة (قوله وفي ارسال الرسل) بان يقول الله تعالى لبعض عباده بواسطة ملك أو بدونها
أرسلتك الى قوم أو الى الناس جميعا أو الى الثقلين أو بلغهم ٤٥٧ عني ونحوه من الالفاظ المفيدة

لهذا المعنى كعبثتك

ونبهم وفي قوله ارسال

الرسل رد على الحكم

قوله لهم ان الرسالة

ليست بارسال بل

بخواص ثلاثة أولها

الاطلاع على جميع

الغيبات لاتصال

النفس بالمجردات

العقلية المحيطة بجميع

صور الكائنات

ومشاهدتها لتلك

الصور وثانيها القدرة

على التصرف في هيول

العناصر واطهار

خسوارق العادات

وثالثها رؤية الملائكة

مصورة وسماع

كلامهم وحيا ومن

هذا استفادتهم

أنكروا النبوة بالنام

والالهام وكما ان في

ارسال الرسول حكمة

كذا في تعدده المشار

اليه بايراد الرسل

أن يقال أنا مؤمن أن شاء الله بناء على أن العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة
بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر
والعصيان وان الكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على
التصديق والطاعة على ما أشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين
وقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه أشار
الى ابطال ذلك بقوله (والسعيد قد يشقى) بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله (والشقي
قد يسعد) بان يؤمن بعد الكفر (والتفسير يكون على السعادة والشقاوة دون
الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما ان الاسعاد تكون السعادة
والاشقاء تكون الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما من أن القديم
لا يكون محال للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان أريد بالايمان والسعادة
بمجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان أريد به ما يترتب عليه النجاة وانتمرات
فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بمحصله في الحال فمن قطع بالحصول أراد الاول ومن
فوض الى المشيئة أراد الثاني (وفي ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهي

(قوله بناء على أن العبرة في الايمان والكفر الخ) يعني انه المنجى والمردى لا بمعنى
ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قوله السعيد من سعد في بطن أمه
أن السعادة المعتد بها لمن علم الله أنه يحتم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل

أبو حنيفة وأصحابه وإنما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه
كثير من الصحابة والتابعين وهو المجسكي عن الشافعي والروى عن ابن مسعود ان
الايمان يدخله الاستثناء (قوله انه المنجى والمردى الخ) يعني ان المراد ان العبرة
في الايمان المنجى والكفر المهلك والسعادة المعتد بها أي التي يترتب عليها الثواب
وكذا في الشقاوة المعتد بها إنما هي بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو مؤمن وسعيد والا
فهو كافر وشقي وليس المراد أن ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر فان
ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء الاحكام الدنيوية (قوله فلا يرد ما قيل الخ)

لان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا نسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى أن تعيين حكمه تعالى بما
لا نسعه بمقدرة العبد وإنما المتيقن ان أفعاله لا تخلو عن حكمة وقد أشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله وقد
أرسل الله تعالى الخ من التبشير والانداز وبيان ما يحتاج اليه الناس وقوله للناس متعلق بالثلاثة وكأنه اقتصر على
الناس قصدا الى حكمة مشتركة بين جميع الرسل والانبياء صلى الله تعالى عليه وسلم شاهد عين الفرقدين

سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الالباب من خلقه ليزيح بها عنهم فيما قصرت
عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر
الكتاب (حكمة) أى مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا إشارة الى ان الارسال واجب
لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم
والمصالح وليس بمنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا يمكن يستوى طرفاه كما ذهب
اليه بعض المتكلمين ثم أشار الى وقوع الارسال وفائده وطريق ثبوته وتعيين بعض
من ثبوت رسالته فقال (وقد أرسل الله رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لاهل
الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار
والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان في نظر دقة لا يتيسر الا لواحد
بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين) فانه تعالى
خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل أحوالهما وطريق الوصول
الى الاول والاخر اذن عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة
والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفة ما وكذا جعل الفضايا منها
ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات أو ممتنعات لا يظهر
للعقل الا بعد نظر دائم وبحيث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل أكثر مصالحه

يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذ اقامت على الايمان فيكون التصديق
ركنا يحتمل السقوط (قوله بل بمعنى اذ قضية الحكمة تقتضيه) أى ترجح جانب
الوقوع وتخرجه عن حد المساواة كاستقامة أحد الطرفين مع قرينه وأمنه ويرد عليه

أى اذا قلنا ان المراد المنجى والمهلك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان
مبناه على أن يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظاهر (قوله أى ترجيح جانب
الح) معنى ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان
الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه
وهذا الوجوب هو الوجوب العادى بمعنى أنه يفعل البتة وان كان تركه جائزا في نفسه
كعلمنا بان جبل أحد لم يتقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذى زعمته
المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا للسفاه والعبث (قوله كاستقامة أحد الطرفين الح)
فان الاستقامة والامن يرجحان وقوع سلوك الطريق المتصف بهما ويخرجان عن أن
يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز سلوك المستقيم واختيار الغير
المستقيم فان للمختار أن يختار أيهما شاء (قوله يرد عليه ما سبق الح) معنى ترجيح الحكمة

(قوله وفي هذا إشارة
الى أن الارسال
واجب لا بمعنى
الوجوب على الله
تعالى) كما هو مذهب
المعتزلة وهذا اكتفى
بالإشارة الى الوجوب
ولم يصرح بلفظ
الوجوب لئلا يتوهم
ما عليه المعتزلة وما في
المواقف ان من
البراهمة من قال بنبوة
ابراهيم عليه السلام
فقط ومنهم من قال
بنبوة آدم عليه السلام
فقط يدل على ان
البراهمة لا يحكمون
بالامتناع وقوله ولا
يمكن يستوى طرفاه
إشارة الى مذهب من
ينكر وقوع الارسال
بعد الاعتراف بإمكانه
لعدم ما يرجح وقوعه
وفي دعوى الوقوع
أيضار عليه

(قوله جمع معجزة) والظاهر ان التاء للتأنيث فان المعجزة آية النبوة وعلامته أو بينته وقد سبق منه تعري في صدر الكتاب على وجه اشتهر وعرفه هنا بقوله وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين على وجه معجز المنكرين عن الانبياء بثلثه وكأنه عرفه بهذا التعريف قصرا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهي ان تكون فعل الله مطلقا عند بعض أو فعل الله أو ما يقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعي معجزتي أن أضع يدي على رأسي ولا تقدر أنت على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله تعالى بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل وانما شرط كونها مضافة الى الله تعالى لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم تكن مختصة به تعالى لم يكن دالا على التصديق منه بها فإشار بقوله تظهر على يد مدعي النبوة الى انه ليس فعل المدعي بل فعل الله تعالى وأن يكون على خلاف

٤٥٩

من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين (وأيدهم) أي الانبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة

ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه (قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه عليه السلام بين أمر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهد بهداهة ولم ينتفع برحمته وقد بوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين لانهم آمنوا بدعائه من الخسف والسخ وأنت خير بانه لا يناسب سوق هذا المقام

جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في بجانب ترك ارسال حكمة خفية لا نطلع عاين او اما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك (قوله والحق ان عبارة الخ) بمعنى ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذ معناه الصريح ان في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة (قوله بانه لا يناسب سوق هذا المقام الخ) لان سوق هذا المقام يقتضي أن يكون ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان أمور الدين والدنيا حيث لا يفي بها العقل على ما يدل عليه قول الشارح

دعوى النبوة ولو بالتحفة ولا متأخرا بزمان لا يعتد مثله ويشير اليه قوله عند تحدى المنكرين وقد فات الإشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير مانع أحدهما أن يكون موافقا للدعوى فاقال معجزتي أن أحيي ميتا فامات حيا لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم نزله منزلة تصديق الله اياه وثانيهما ان لا يكون مكذبا له كانطاق ما ليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه بانك لست برسول الله وأما نطق من له اختيار كانطاق الانسان الاخرس ونطقه بانك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل شاهده الا انطاق الاخرس وبعد الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف ما لا اختيار له في نطق فان نطقه داخل في معجزته فكذبه انطاق له بما يكذب به فلا يكون شاهدا صدقه وبجواب عن فوت القيد بان تكفله قوله عند تحدى المنكرين فان التحدى انما يكون لمعارضه شاهد دعواه ولا شاهدا له في هاتين الصورتين وقد وقع للبعض هنا انه مثل لقوات موافقة الدعوى بانطق الجهاد بانه مفتر كذاب والموافق لما في الكتب الكلامية ما قدمناه ولم

ظاهرة وان تتعذر معارضته والإشارة اليه مستغنية عن الإشارة اليها وأن يكون عند التحدى صريحا كاذبا اليه بعض وعند التحدى مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدى المنكرين ظاهر في الاول ويحتمل الثاني وأن لا يكون متقدما على

وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز
 المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لو لا التأييد بالمعجزة لوجب قبول قوله ولما بان
 الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه
 بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان
 عدم خاق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى أحد بحضور من الجماعة انه رسول هذا
 الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات
 ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقاله وان كان الكذب ممكنا
 في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا
 بان جبل أحد لم ينفذ بهامع امكانه في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب
 العادة لانها أحد طرق العلم القطعي كالحس ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة
 من غير الله أو كونها لا لغرض التصديق أو كونها للتصديق الكاذب الى غير ذلك من
 الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكن عدم الحرارة
 للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (وأول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم

يشترط ان يكون
 معيناً للمعجزة قبل
 اظهارها لان الظاهر
 بل المتفق انه ليس
 بشرط

(قوله وهي أمر لا يظهر بخلاف الخ) قيل لا بد من قيد موافقة الدعوى احترازاً عن مثل
 نطق الجهاد بانه مفتر كذاب وأجيب بان ذكر التحدى مشمريه لان طلب المعارضة
 في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة

فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار انهم آمنوا عن الخسوف
 والمسح وهو ظاهر (قوله قيل لا بد من قيد موافقة الخ) يعني لا بد من زيادة قيد آخر في
 تعريف المعجزة وهو أن يكون موافقاً للدعوى ليكون مانعاً عن دخول الخارق الذي
 لا يكون موافقاً له كنطق الجهاد بانه مفتر كذاب فان ادعى أحد النبوة وقال معجزتي
 ان انطق هذا الجهاد فنطق الجهاد بانه مفتر كذاب فانه بصدق أنه أمر خارق للعادة
 يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه
 بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي ان أحيي
 هذا الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احيائه
 وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الموت يتكلم باختياره ما يشاء وأما في الصورة الاولى
 وان كان المعجزة هو النطق مطلقا لكن ذلك لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون
 الكلام الصادر عن الجهاد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة (قوله وأجيب بان
 ذكر التحدى الخ) يعني ان ذلك القيد مذكوراً التزاماً لان ذكر التحدى يستلزمه فان

(قوله في الكتاب الدال على انه امر ونهى) وذلك في قوله تعالى يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا
من حيث شئنا ولا تقر باهذه الشجرة وفيه بحث لان النبي عرف في صدر الكتاب بانسان بعثه الله تعالى لتبليغ
الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز أن يقتصر على نفسه ولا يكونا

٤٦١

للتبليغ وجعل المبلغ
أعم من المعاني بالذات
أو بالاعتبار حتى
يكون النبي عليه
الصلوة والسلام
داخل تحت أمته مبلغا
اليه ما أنزل اليه وداعيا
له الى أمر ربه ونهيه
تكلف وفي المواقف
والمقاصد ان هذا
الامر والنهي كان قبل
البعثة لانه في الجنة ولا
أمة له هناك وأورد
عليه المنع لجواز أن
تكون حواء أمته
ونحن نقول في دفعه
ان الجنة ليست دار
تكليف فنفى الأمة
لانها لا تتفاء التكليف لا
لانه ليس هناك
انسان يصلح أن
يكون أمته وقد يمنع
دلالة الامر والنهي
بلا واسطة نبي
على النبوة بامر

محمد صلى الله عليه وسلم) أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد أمر
ونهى مع انقطع بان لم يكن في زمنه نبي آخر فلهذا لا يحسن ولا يجمع فانكار
نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا وأما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا نه ادعى
النبوة وأظهر المعجزة أمام دعوى النبوة فقد علم بالتواتر وأما اظهار المعجزة فسلو جهن
أحمد هما انه أظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغهم فمعجزوا عن

وقدم في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره (قوله على انه قد أمر ونهى) أما
الامر فهو قوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة وأما النهي فهو قوله تعالى ولا تقر با
هذه الشجرة الا بهذه الكنى ذكر في المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل
البعثة لانه في الجنة ولا أمة له هناك نعم برادان يقال لم لا تكفى حواء أمة له في الجنة (قوله
لم يكن في زمنه نبي آخر) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا وفيه تأمل لا يقد
امرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى أن اقد فيه في التابوت وأم عيسى عليه السلام

التحدى هو طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون أن يكون الخارق موافقا
للدعوى (قوله وقد مر في صدر الكتاب) اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو
ان الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاثبات بمثله على يد الكاذب بحكم العادة
فلا تتمض بالقرضيات المحضة (قوله على انه امر ونهى الخ) أي أمر ونهى بامر ونهى
غير متصورين على نفسه حيث كانا للتبليغ هما الى حواء أيضا فلا يرد ما قيل ان النبي
عليه السلام على ما عرفت في صدر الكتاب بانسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام
فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزمان النبوة لجواز أن يقتصر على نفسه ولا يكونا
للتبليغ (قوله لم لا يكفى حواء الخ) قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف
فنفى الأمة ان في دار التكليف لانه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمة وفيه انه
لا معنى للتكليف الا الامر والنهي وقد تحتمل في مادة آدم وحواء في الجنة وترتب
جزاء ارتكاب المنهى عنه أيضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما (قوله وفيه
تأمل) أي في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة تأمل لانه قد أمر

مريم بقوله تعالى وهزي إليك الجذع النخلة و بامر أم موسى عليه السلام بقوله تعالى اقد فيه في التابوت
ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة وتنفى النبوة عنهم لما تقر ان المرأة لا تكون نبيه فلو كانا رجلاين مستوري
الحال لدل الامر بظاهره على نبوتها (قوله وتحدى به البلغاء) ذلك معلوم بالتواتر والآيات الكثيرة
للتحدى ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كانه بمنزلة التحدى اذ لو لم يتواتر التحدى

معارضة أقصر سورة منه معتمداً على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم وأعرضوا عن
المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي
التيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على أنه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى
النبي علماء عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم
العادية وثانها أنه نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة ما بلغ انقدر المشترك منه أعنى
ظهور المعجزة حد التواتر وإن كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة علي رضي الله عنه
وجود حاتم فإن كلامهما ثبت بالتواتر وإن كان تفاصيلها آحادا وهي مذكورة في
كذلك بقوله تعالى وهزى إليك بجذع النخلة والحق أن الأمر بلا واسطة إنما يستلزم

ذلك الأمور الخارقة
صريحا أو غير صريح
وتواتر وقوعها عنه لم
تكن معجزات

لام موسى بلا واسطة بقوله تعالى * أن اقذفه في التابوت * على ما يدل عليه صدره
وهو قوله تعالى * اذ أوحينا إلى أمك ما وحي * وكذلك أمر أم عيسى بلا واسطة بقوله
تعالى * وهزى إليك بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى * فناداهما من
تحتها أي جبرائيل * أن لا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا * ويمكن دفعه بأن المراد أن
الأمر من الله تعالى بلا واسطة النبي عليه الصلاة والسلام بالكلام المنظوم في الیقظة
يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم عليه الصلاة والسلام على ما يدل عليه
قوله تعالى * وقتلنا يا آدم اسكن * الآية فإن هذا وحي ظاهر مختص بالنبي لم يثبت لغيره
ونتحقق الأمر بهذه الحثية في حقهما غير معلوم أما في حق أم موسى فلا نه يجوز أن يكون
بالهام أوفي المنام فإن الالهاء يطلق في اللغة على القاء المعنى في الروح في اليقظة وعلى
اسماع الكلام في المنام أيضا فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز أن
يكون على لسان نبي في زمنه لأنه كان في زمنه نبي وأما في حق أم عيسى عليه السلام
فلا نه يجوز أن لا يكون الأمر من الله تعالى أما إذا كان القائل عيسى عليه السلام
وقوله فناداهما من تحتها أي فناداهما من أسفل مكانها فظاهر وأما إذا كان جبرائيل
عليه السلام فيجوز أن يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى (قوله والحق أن الأمر
بلا واسطة الخ) أي الحق أن الأمر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوة إذا كان لا جل
التبليغ إلى الغير لأنه مشير بتحقيق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين
خليقته من ذوى الالباب لتبليغ الأحكام وأمر آدم عليه السلام كذلك لأن حواء
مشاركة له في ذلك الأمر والنهي مع أن الخطاب لا آدم فقط على ما يدل عليه قوله
تعالى * وقتلنا يا آدم اسكن * الآية وبهذا اندفع ما أورده في الاربعين لو كان آدم
رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل إليه لأنه لم يكن في الجنة سوى آدم وحواء

كتاب السير وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعدها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة وإقامته حيث تحجهم الأبطال وثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال وثباته على حاله لدى الأحوال بحيث لم تجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطمئنا ولا إلى القدر فيه سيلا فان العقل مجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفترى عليه ثم يجعله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الأديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة وثانتهما أنه ادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الأحكام والشرائع وأنهم مكارم الأخلاق وأكمل كثير من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالإيمان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعدد ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك وإذا ثبت نبوته وقدر كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين وأنه المبعوث إلى كافة الناس بل إلى الجن والإنس ثبت أنه آخر الأنبياء وأن نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى * فان قيل قدر وى في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده

النبوة إذا كان لا جل التبليغ وأمر آدم كذلك (قوله وقد يستدل أرباب البصائر) مبنى الاستدلال الأول على دعوى النبوة وإظهار المعجزة على التعيين أو الأجمال ومبنى الاستدلال الثاني على أنه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي ومبنى الاستدلال الثالث على أنه مكمل بالكسر على ذلك الوجه أيضا وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي وإظهار المعجزة

وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى * ولا تقر بأية وآية والملائكة رسل الله تعالى فلا يحتاجون إلى رسول آخر لأن الخطاب لا آدم وحده وادخل حواء في النهي من باب تغليب المخاطب على الغائب على ما يدل عليه قوله تعالى * اسكن أنت وزوجك الجنة * الآية (قوله مبنى الاستدلال الأول) وهو قوله أما نبوة محمد عليه الصلاة والسلام إلى قوله وقد يستدل أرباب البصائر على إظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله تعالى الذي أشار إليه بقوله أحدهما أو على سبيل الأجمال وهو سائر معجزاته التي أشار إليه بقوله وثانتهما أنه نقل عنه الخ ومبنى الاستدلال الثاني وهو قوله قد يستدل أحدهما ما تواتر من أحواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانتهما

(قوله وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين) اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من برهان الانى لان اظهار خارق العادة على يديه معلول النبوة وفرعها والاستدلال الثاني لارباب البصائر من باب البرهان اللغوي فانه تعيين حقيقة النبوة وتبيين ان تلك الحقيقة حصلت له على اكمل الوجوه فاثبات انه نبى باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا قل في شرح المواقف عن الامام في المطالب العالية وأما الدليل الاول لهم فركب من الالى والاننى فان ما قبل النبوة سبب عاوى لبعثه نبيا وما بعدهما من فروع النبوة

(قوله قلنا نعم لكن يتابع محمداً) وما روى من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أى يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم إلا الإسلام مع أنه يجب قبول الجزية في شريعة فلا ينفى المتابعة لأن ذلك يبان انتهاء حكم الجزية في زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل يدل ذلك على متابعتها لأن النصارى ممن لا يقبل منهم إلا الإسلام ولا تقبل الجزية منهم فإن كان دينهم ثابتاً لا بدعهم إلا الإسلام على أن خبر الواحد لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضه ٤٦٤ فيما لا يقبل النسخ فتأمل (قوله والأولى أن لا يقتصر على عدد)

الظاهر أن يقال إن لا يذكّر عدد لأنه لا يقتصر على عدد فانه يفيد أن يردد بين العسدين وليس المقصود ذلك فانه كما ينافى قوله تعالى ومنهم من لم تقصص عليك الاقتصار ينافى التردد ولا يؤمن أن يدخل فيهم من ليس منهم أو يخرج من هوفهم ورعاية التوجيه أن يقال المراد من الاقتصار على عدد أن يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الأعداد وذلك اذا سمي عدداً معيناً أو مراد بعدم الاقتصار لا يكون إلا بان لا يذكّر عدد وفي كون الآية مخالفة للحديث بحث

* قلنا نعم لكنه يتابع محمداً عليه السلام لأن شريعته قد نسخت فلا يكون إليه وحى ولا نصب أحكام بل يكون خليفة رسول الله عليه السلام ثم الأصح أنه يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدي لأنه أفضل فإمامته أولى (وقد روى بيان عدتهم في بعض الأحاديث) على ما روى أن النبي عليه السلام سئل عن عدد الأنبياء فقال مائة ألف وأربع وعشرون الفا وفي رواية مائتا ألف وأربع وعشرون الفا (والأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم تقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) أن ذكر عدد أكثر من عددهم (أو يخرج منهم من هوفهم)

(قوله لكنه يتابع محمداً عليه السلام) وما روى من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أى يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم إلا الإسلام مع أنه يجب قبول الجزية في شريعة فلا ينفى فوجهه أنه عليه السلام بين انتهاء شريعة هذا الحكم إلى وقت نزول عيسى عليه السلام فلا انتهاء حينئذ من شريعة على أنه يحتمل أن يكون من قبيل انتهاء الحكم لا انتهاء علته

انه ادعى ذلك الأمر العظيم الخ (قوله وما روى من أن عيسى عليه السلام الخ) يعنى ما يورد من أن عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم إلا الإسلام مع أن قبول الجزية واجب في شريعة فلا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك أن يراد أن النبي عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية إلى وقت نزول عيسى عليه السلام فإن الانتهاء يكون من شريعة نبينا فلا نسخ (قوله على أنها) أى على أنها تقول يجوز أن يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته فإن عبارة قبول الجزية

الاحتجاج

أنهم يمين عدد جميع الأنبياء لا ينافى عدم التسمية من بعض فإن التخصيص منه بان يذكّر اسمه ويخبر عن حال من أحواله ثم عدم الأمن من دخول ما ليس نبياً مما لا شبهة فيه وأما خروج من هو نبى صالح صحيح أنه غير لازم لأن العدد لا يفيد الحصر كما بين في محله فتلك الآية على أنها تدعى لا ينفى الزيادة فتفى ذكر عدد أقل لا يلزم تعدد النبي غير نبى كما كره الشارح غيبتى أن يوجه كلام المصنف بأنه لا يؤمن أن يخرج عن التسمية لا يستفاد من هوفهم فلا يتم الإيمان بالأنبياء ويبقى البعض غير مؤمن به لا بما جله الشارح عليه و يعلم مما ذكره أن الأولى أن لا يمين نبى في التصديق

ان ذكر عدد أقل من عددهم يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء وغير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد خاص في مدلوله

كفا في سقوط نصيب مؤمنة القلوب (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن

الاحتياج الى المال من جهة اعطائه عسا كرا لاسلام لتحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها أحد فلا يحتاج عسا كرا لاسلام الى جزية الكفار (قوله كفا في سقوط نصيب مؤلفة القلوب) أي كسقوط حصة مؤمنة القلوب عن مصارف الزكاة فانهم كانوا قوم اقدم أسلموا وانيتهم ضعيفة فيتألف قلوبهم بالاعطاء واشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم وأتباعهم وقيل أشراف يتألفون على أن يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلفة في زمان النبي عليه السلام أكثر سواد الاسلام فلما أعزه الله تعالى وكثر أهله سقط ذلك في زمن أبي بكر رضي الله تعالى عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع الصحابة واجتماعهم على ما في شرح التاويلات ولا يشترط لنسخ زمانه عليه السلام على ما قاله بعض المتأخرين كفا في النهاية وانما سمي مؤلفة القلوب لانه قد ألف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال (قوله مثل العقل والضبط والعدالة الخ) أما العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالانوار الحسية البصرات ويعبر كماله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحقق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه يذل الجهد ثم الثبات عليه بمحافظته حدوده ومراقبته بما ذكرناه على اساءة الظن بنفسه الى حين أدائه فلا يقبل رواية من اشتهرت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه أغلب من حفظه أو مساهلته بعدم اهتمامه بشأن الحديث وان وافق التماس لغوات أصل الضبط بالنسيان أو بعدم الاهتمام وأما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعبر كماله بان يكون المرء منزجا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا يقبل رواية تناقض لغوات أصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو

بالنبوة ما لم يتواتر نبوته
لان في التصديق
بالنبوة كذلك مخافة
عدم ايس نبيا نبيا
وان يتوقف في اثبات
نبوة من اختلف في
نبوته

(قوله لان هذا معنى النبوة والرسالة) وصف المصنف رحمه الله تعالى الانبياء باربعة اوصاف وجعل الشارح الاثنين معنى النبوة والرسالة والاخرين من مقتضياتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها اذ النبوة تقتضي تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا للتبليغ الاحكام لانفس التبايع والاخبار بالتبليغ ايضا لئلا تبطل فائدة البعث والرسالة فيه نظرا لانه يكفي فائدة للبعث ان ينال النبي ثواب النبوة بان يكون بعيدا من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيمشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ العربي قدس سره انه ذكر في استغناء الحق انه بعث نبيا الى قرية ٤٦٦ وسلمط عليه في سبيله ذبا اذنه وكاتبه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره

الشيعة انه يجوز ان يخفى النبي دعونه تقية * فان قلت الصدق والنصيحة في الجملة يكفي فائدة للبعث فكيف تبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب وعدم النصيحة * قلت اذا احتتمل تبليغهم الكذب ولم يسبق وثوق بتبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم أصلا وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقا حتى أنفسهم يعني مشفقين في الدين يقتضي عصمتهم عن الذنب مطلقا فيه اشارة الى

لا يحتمل الزيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) للخلق لئلا تبطل فائدة البعث والرسالة وفي هذا اشارة الى أن الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فباعتدالا أكثرين (قوله اما عمدا فبالاجماع) أي الكذب عمدا فيما يتعلق بأمر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال

الذي لم يعرف فسقه وعدالته لتصور عدالته وأما الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام ولا يكتفى بظاهره وهو نشوء على طريقة المسلمين وثبوت الاحكام بتبعية الابوين بل اعتبر كماله أيضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التنصيل * فلا يقبل رواية الكافر والمتدع وان كان عاقلا فلما بطا عادلا في دينه لانه قد يعتمد الكذب للتعصب في الدين وأما عدم الطمن فهو ان لا يكون الراوي مجر وحافي رواية فلا يقبل رواية المطعون والطمن اما من الراوي بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجر وحافيا ومن غيره فاما من النصحاء فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخطا والافلا وان كان من أئمة الحديث فان كان مجرلا بان يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفقا والطاعن من أهل النصيحة لا من أهل العداوة والتعصب يكون جرحا والافلا وتنصيل جميع ما ذكرنا في كتب الاصول (قوله اذ لو جاز اخط) يعني لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جوازا وقوعيا

عصمتهم عن الذنوب واغناء عن ذكر الصدق الا أنه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام به لانه ملاك لبطل النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالاولى أن يقول الشارح وفي هذا اشارة الى أن الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع (قوله اما عمدا فبالاجماع) الاجماع على عدم تعمد الكذب مقيد بدعوى الرسالة وما يبلغون من الله تعالى على ما ذكر في المواقف ولا يعبر عنه على ما يستند من كلام الشارح وقوله هذا كله بعد الوحي لا يلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبار عند الجمهور الى آخره فانه يقتضي أن يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقوله كالكلام في الكفر

وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي
وبعد بالاجماع وكذا عن اعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف
في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل واما سهوا فجوزه الا كثرون واما الصغائر فيجوز
عند الجمهور خلافا للجبائي وأتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخمسة
كسرقة اثممة والتطفيف بحجة لكن المحققين اشترطوا ان ينهوا عليه فيتم واثمة هذا
كله بعد الوحي واما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة
الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفتوت مصلحة البعثة والحق منع
ما يوجب النفرة كهر الامهات والتجور والصغائر الدالة على الخمسة ومنع الشيعة
صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا

وكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعمد اليه واما ما كان بلا عمد فلا يدخل
تحت التصديق بالمعجزة (قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعني به ما سوى
الكذب في التبليغ (قوله أو العقل) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدي الى
النفرة المانعة عن الاقتراف وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة ويرد عليه ان
الفساد في الظهور وان الكلام في الصدور (قوله جوزوا اظهار الكفر تقية) أي خوفا
لان اظهار الاسلام حينئذ الناء النفس في الهلكة وردبانه يفضي الى اخفاء الدعوة
بالكية

ابطال دلالة المعجزة على صدقه فيما أتى به من الله تعالى مع أن دلالة المعجزة على صدقه
دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوع لان الجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية
فاننا علم بالضرورة أن جبل أحد لم يتقاب ذهابا مع جواز في نفسه (قوله وهو كذا في
السهو الخ) أي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عند
الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما أتى به
مطابقا وقال القاضي الخ أي قال القاضي الباقلاني أنه يجوز صدور الكذب عنه في
الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة في الاحكام التي تعتمد وقصد اليه واما
ما يصدر بالاعمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب
سهوا دلالة المعجزة هذا والمتمم انه لا يجوز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية مطلقا
(قواه يعني به ما سوى الكذب في التبليغ) أي في الاحكام التبليغية كذبا كان أو غير
كذب كسائر الذنوب والمعاصي (قوله ويرد عليه الخ) أي يرد على ما قالوا أنه لو تم
لدل على أنه يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب للنفرة والكلام في أنه يمتنع صدور

(قوله فما كان منقولا بطريق الاتحاد) سواء بلغ حد الشهرة أولا فمردود لان نسبة الخطا الى الرواة أهون من نسبة المماضي الى الانبياء وما كان بطريق التواتر فقسما ما يمكن حمل خصوصياتها على أمر يخرجها عن كونها ذنوبا كحمل قول ابراهيم ٤٦٨ عليه الصلاة والسلام اني سقيم على اني سقيم فيما بعد فيحمل عليه

ان أمكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة أو على الصغيرة والحمل على ترك الاولى أنسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بانظـ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختره وسوى بينهما المواقف وما قررناه اندفع ما يقال انه لا تقابل بين الحمل على ترك الاولى والصرف عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر لما سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل أو تصرف النسبة الى غيرهم بان يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز في النسبة وانما في من قبيل التجوز في الطرف (قوله ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام اناسيد ولد آدم ولا خرف ضعيف لانه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل

تقرر هذا فنقل عن الانبياء عما يشمر بكذب أو معصية فما كان منقولا بطريق الاتحاد فردود وما كان بطريق التواتر فمردود عن ظاهره ان أمكن والا فيحمل على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة (وأفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى كنتم خير امة الامة الاية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام اناسيد ولد آدم ولا خرف ضعيف لانه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل

اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وأيضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الملاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله فصرف عن ظاهره) أي بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر أيضا وفيه توجيه آخر بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل (قوله ولا شك ان خيرية الامة الخ) فيه منع ظاهر لجواز أن تكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقولهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم (قوله لانه لا يدل على كونه الخ) قد يقال المراد باولاد آدم في العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر أيضا

الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود (قوله اذ اولى الاوقات) بالتبعية وقت الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين (قوله فيه بحث الخ) هذا وارد على كلا وجهي الرد وليس خاصا بقوله وأيضا منقوض بدعوة الخ كما توهم وحاصله أنه يجوز أن يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما أعلم الله تعالى موسى وهارون دفعة بقوله لا تخافا نتي معكما أسمع (قوله أي بطريق صرف النسبة الى غيرهم الخ) يعني ان المراد بصرف الظاهر هو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء * جعلناه شركاء فيما آتاهما أي جعلنا أولادهم له شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون * وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى أيضا صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما (قوله وفيه توجيه الخ) أي في عبارة الشارح توجيه آخر بان المراد بصرف الظاهر ما عند ترك

التجوز في الطرف (قوله ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع الاولى لكمال نبهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقولهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم والا آدمي وبنو آدم أشهر في نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين بني آدم وولد آدم

فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من آدم فقدسها وقد يجعل دليلا على كونه نوحا
أو إبراهيم أو موسى أو عيسى على اختلاف الأقوال أفضل من آدم والأفضل من الأفضل لكن هذا الحكم
اختلاف في لأن بعضهم قال آدم أفضل منهم فبناءً على فضيلته صلى الله تعالى عليه وسلم يجعلها خلافاً على أن الحديث
خير الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ٤٦٩ أنا أكرم الأولين والآخرين
عند الله ولا تخف أنتم

من أولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامرهم) على ما دل عليه قوله تعالى
لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون (لا يوصفون
بذكورة ولا أنوثة) اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الأصنام أنهم
بنات الله تعالى محال باطل وإفراط في شأنهم كما أن قول اليهود أن الواحد منهم قد
يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالسخة تفریط وتقصير في حالهم فإن قيل أليس قد كفر
ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم * قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن

وفيه ما فيه وقد يوجه أيضاً بأن في أولاده من هو أفضل منه كنوح أو إبراهيم أو موسى أو
عيسى عليهم السلام على اختلاف الأقوال وفيه ضعف أيضاً قد قيل بأن آدم عليه
السلام هو الأفضل لكونه أباً للبشر والأولى أن يستدل بقوله عليه السلام أنا أكرم
الأولين والآخرين بن علي الله ولا تخف (قوله بدليل صحة استثنائه)

الأولى بحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة (قوله وفيه ما فيه) أي فيه من
التكلف ما فيه بأن دعوى كون أولاد آدم عليه الصلاة والسلام حقيقة عرفية في نوع
الإنسان ودعوى التبادر غير مسموعة وبمجرد الاحتمال لا يكفي في الاستدلال (قوله وقد
يوجه) أي قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بأنه يدل على أنه عليه الصلاة والسلام
أفضل أولاد آدم عليه السلام ولا شك أن في أولاد آدم من هو أفضل منه على اختلاف
الأقوال فقيل أنه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل إبراهيم لزيادة توكله واطمئنانه
وقيل موسى لكونه كلم الله ونجيه وقيل عيسى لأنه روح الله وصفه والأفضل من
الأفضل أفضل فيكون نبينا أفضل من آدم أيضاً وهو الظاهر (قوله والأولى أن يستدل
بقوله أنا أكرم الأولين والآخرين) وأما قوله عليه السلام لا تخف ونبي علي أخى موسى وما يابى
لاحد أن يقول أنا خير من يونس بن متى * فتواضع منه ويجوز أن يكون توقفاً منه قبل
علمه بكونه أفضل أو منعاً منه في أصل معنى النبوة على ما أشير إليه بقوله تعالى * لا نفرق

لأن عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضى التوقف ولا دلالة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن
اناثاً على نفي الأنوثة لأنه محتمل أن يكون الذم على جعل الجميع اناثاً وإسلك أن تستدل على الوصف بالذكورة
والأنوثة بان ظاهر استثناء إبليس عن الملائكة دل على أنه ملك وإثبات الذرية له في قوله تعالى أنتخذونه وذريته
أولياء دل على أن له أنثى فثبت الذكروا لا نثى للملك لأن الاستثناء يعارضه ما يخرج دلالة عن الملائكة عن كونها
قطعية وأعل جعلهم الملائكة بنات الله لسترهم عن العين وذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستتر

(قوله والملائكة عباد
الله) أي مملوكون لله
في القاموس العبد
الإنسان حراً كان
أورقيقاً والمملوك
وقد ضمن وصفهم
بالعبودية رد كونهم
بنات الله إذ الولادة
تنفي الملك ووصفهم
بقوله العاملون بامرهم
دون العصمة لأن
الثابت بالدلة مجرد
ذلك وأما العصمة
نفسياً وإثباتاً فادلتها
متعارضة ظنية لا تفيد
العلم واليقين وعدم
ورود ذلك - لالدلة
وعدم دلالة عقل في
الذكورة والأنوثة
لا نفسياً ولا إثباتاً يقتضى
عدم الوصف بالذكورة
والأنوثة وعدم
الوصف بنفسيهما أيضاً

(قوله والله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه) لم يذكر عدد الكتب إشارة إلى أن العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين
 فالأولى ترك العدد في التسمية لئلا يخرج كتاب أو يدخل غير كتاب على أن ما ورد أن الكتب مائة وأربع
 يتنافيه ما ورد أن المرسلين ٤٧٠ ثلثمائة وثلاثة عشر لأن الرسول من له كتاب وشريعة ودفع التنافي بحجج

إلى التكلف ولم يقل
 أنزلها على رسوله مع
 أن الكتاب من بين
 الأنبياء مخصوص
 بالرسول لأنه يقتضي أن
 يكون المنزل عليه
 رسولا قبل أنزال
 الكتاب فليس نزل
 على رسوله خلاف
 الأولى كما يتسوهم بل
 لا اختيار الأولى وقوله
 وبين فيها أمره ونهيها
 ينتقض بالزبور لأنه
 لم يكن فيه إلا الثناء
 والادعية وقوله وهو
 واحد فمر بان الكل
 متحد في كونها كلام
 الله تعالى غير متفاوتة
 في تلك الصفة وإنما
 التعدد والتفاوت في
 النظم المقروء والمسموع
 وفيه أنه لا فائدة في هذا
 الحكم وقد يفسر
 قوله وكلها كلام الله
 بأن الكل دال على

أمر ربه الكتب لما كان صفة الملائكة في باب العبادة ورفع الدرجة وكان جنيا
 واحدا مغمورا بالعبادة فيها بينهم صحيح استثناءؤه منهم تغليبا وأما هاروت وماروت
 فلا صح أنهما ملك كان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذب بهما إنما هو على وجه
 المعاتبة كما يعاتب الأنبياء على الزلة والسهو وكما يعاتب الناس ويعلم أن السحر
 ويقولان إنما نحن فتنه فلا تكفروا ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به
 (ولله كتب أنزلها على أنبيائه وبين فيها أمره ونهيها وعده وعيده) وكلها كلام الله
 إذا لا صل في الاستثناء وهو الاتصال وأيضا لو لم يندرج في الملائكة لم يتناولها أمرهم
 بالسجود فلم يوجد دفعه عن أمر ربه وقد يجاب بأن أمر الأعلى يتضمن أمر الأدنى
 بلا مزية (قوله صحيح استثناءؤه منهم تغليبا) فحينئذ يكون الأمر بالسجدة للجماعة فيهم
 إبليس وعبر عنهم بالملائكة تغليبا

بين أحد من رسوله (قوله إذا لا صل في الاستثناء الخ) أي الاستثناء الحقيقي هو المتصل
 لأن الاستثناء الإخراج فلا يتصور الإخراج بدون الدخول وأما المنقطع فيسمى استثناء
 بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة وإنما جعلوه قسما نظرا إلى الظاهر (قوله وقد يجاب
 عنه بأن أمر الأعلى الخ) أي وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فإن قيل ليس قد
 كفر إلى آخره بأن الجن أيضا مأمورون مع الملائكة إلا أنه استغنى بذكر الملائكة
 عن ذكرهم للقطع بأن أمر الأعلى يستلزم أمر الأدنى فإنه إذا علم أن الأمر مأمورون
 بالتدال علم أن الأصاغر أيضا مأمورون به فالضمير في قوله فسجدوا راجع إلى القبلتين
 كأنه قال فسجد المأمورون إلا إبليس وفيه تأمل ظاهر (قوله فحينئذ يكون) إشارة إلى
 الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعني فعلى هذا الجواب
 يكون الأمر بالسجود للجماعة من الملائكة كان إبليس داخل فيهم وعبر عنهم بالملائكة
 تغليبا للأكثر على الأقل أو لأشرف على الأدنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا
 فيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق فإنه لا حاجة فيه
 إلى تسميته ملكا على سبيل التغليب لأن محصله أن الأمر للفرقةين إلا أنه استغنى بذكر

كلام الله تعالى ويجعل قوله وهو واحد يعني أن كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو
 بعيد عن العبارة جدا والمتجه أن المراد أن كلام الله تعالى واحد في نفسه وإنما التعدد باعتبار وجوده اللفظي
 وكذا ترجيح البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت فحمل التفاوت لتفسير التعدد وهم وقوله كما ورد في الحديث
 ينبغي أن يكون متعلقا بفضيل الكتب وفضيل السور لأن كلامها إنما يعلم من الشرع

تعالى وهو واحد وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الأفضل هو القرآن ثم التوراة ثم الانجيل ثم الزبور كما أن القرآن كلام واحد ولا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار الكتابة والقراءة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل أن قراءته أفضل لما أنه أنفع أَوْ ذَكَرَ اللهُ تَعَالَى

(قوله وهو واحد) أي الكل متحد من حيث أنه كلام الله تعالى وإن تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيري ولك أن تقول كلها كلام الله تعالى أي دال عليه بمعنى الوحدة ظاهر

أحدهما عن الآخر (قوله أي الكل متحد من حيث أنه) أي من حيث كونه كلاما غير متفاوت في تلك الصفة وإنما تفاوتت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فإن القرآن في أعلى المراتب وأقصاها الكون نظمه في أعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وإن حمل على أن كلها كلام الله النفسي فمعنى الوحدة ظاهر فإن جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في أنفسها الكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثيف فيه بوجه من الوجوه وإنما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم أي من حيث الوجود اللفظي لا من حيث الوجود العيني وحاصل التوجيهين أن كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات فإن أراده في قوله كلها كلام الله اللفظي فمعنى قوله كلها كلام الله ظاهر لكن قوله وهو واحد محتاج إلى البيان وهو أن ضمير هو راجع إلى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله تعالى فالمعنى أن جميع الكتب متحد من حيث أنه كلام الله تعالى من غير تفاوت في هذه الصفة وإنما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته فإن القرآن في أعلى المراتب وأقصى الدرجات كما أن نظمه في أقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وإن أراده بكلام الله تعالى في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله كلها داليل على كلام الله الأزلي القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو أن كلام الله الأزلي واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت وإنما التعدد والتفاوت في نظم المقروء أي في الكلام اللفظي الدال عليه (قوله فعطف التفاوت على التعدد الخ) يعني إذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويكون معنى الكل متحدا من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء قريبا من العطف التفسيري بمعنى أنه كما يكون المقصود

(قوله والمعراج لرسول الله محمد صلى الله عليه وسلم الخ) الظاهر العروج الا أنه أطلق المعراج وأراد العروج إشارة
 أن العروج كان بالمعراج على ما ذكره أرباب السيرانه ظهر في بيت المقدس من الصخرة الى السماء بمعراج في
 الحسن والجمال وهو المعراج الذي تعرج منه الملائكة الى السماء احدى عارضتيه من الياقوت الاحمر والاخر
 من الزبرجد الاخضر واحدى درجانه من الفضة واخرى من الذهب مكاله بالدر والياقوت وهو الذي ينفذ
 منه ملك الموت لقبض الروح ويراد المختصر فلا جله ينظر جدا ويبلغ في النظر والجواب بان المراد الرؤيا
 بالعين مبني على ان الرؤيا ٤٧٢ جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية الا أنه في رأى في المنام أش

فيه أكثر من الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها (والمعراج
 لرسول الله عليه الصلاة والسلام في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من
 العلى حق) أي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعا
 والاول أنسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد (قوله أي ثابت بالخبر المشهور)

بالبیان هو المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه كثرة
 فائدة كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض
 اذا خفاء انما هو فيه دون بيان تعددها لان ذلك على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج الى
 البيان فذكرها استطرادى ليس فيه كثير فائدة ولذا ترك المحشى أخذ التعدد في
 بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث خصوصيات الخ ولم يقل وان تعدد
 وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عظما تفسيرا بالكور
 التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره (قوله والاو أنسب بقوله الخ
 أي التوجيه الاو أنسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل فار
 معناه الظاهر كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور في كونه كلاما تفاوت وتفضيل
 ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض سورة أفضل
 كذلك جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية
 لا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظاهر وانما قال أنسب لان
 يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد
 لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي

وبعضهم حمل قول عائشة رضي الله تعالى عنها على معراج آخر وجمع بين كلام عائشة وغيره بتجويز تعدد المعراج وأما ما قاله بعض متأخري أصحاب السيران كلام عائشة مبني على انها كانت في زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعاوية كان لم يسلم فلم يعرفه فليس بشيء ولا ينبغي أن يصني اليه لان عائشة رضي الله تعالى عنها مع حرصها في معرفة أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعد كمال البعد أن

تقنع بمعرفة أيام صغرها ولا تحققها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول عهده في الاسلام ورؤيته صلى الله عليه وسلم لربه في هذه الليلة مما أنكر عائشة وجمع من الصحابة واثبات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة والزبير وكه الاحبار والزهرى وأبي الحسن الاشعري وأكثر أتباعه لكن اختلفوا في انه هل هو بالقلب بان أعطى لق حال البصر فرآه رؤية البصر أو بالبصر والصحيح الاول لان ابن عباس صرح في بعض ما روى عنه بالقلب والبعض أطلق وجعل بعض الائمة الاحوط فيه التوقف لان شيئا من أدلة الطرفين لا يفيد اليقين والمسالك يقي

الدال

استحالته انما يتنى على أصول التلازمة والا فالحرق والالتئام على السموات جئنا
والاجسام كلها تماثله يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات
كلها فقوله في الیقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روى عن
معاوية انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صاحبة وروى عن عائشة رضي الله
عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال تعالى وما جعلنا الرؤيا
التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن

يفهم منه ان المعراج الى السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه
من الجنة أو غيرها (قوله واجيب بان المراد الرؤيا بالعين) وقد يجاب ايضا بان المراد
رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة وقيل ببما هو رؤيا على
قول المكذبين نحو قوله تعالى أين شركائي (قوله والمعنى ما فقد جسده)

الدال عليه يكون بعض السور أفضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد
لا تفاوت فيه أصلا ثم باعتبار الخصوصية المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون
بعض الكتب أفضل من بعض لكنه خلاف الظاهر (قوله يفهم منه ان المعراج الخ)
وذلك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالجموع فيكون المعراج من السماء الى
العالا أيضا مشهورا (قوله وما ثبت بطريق الخ) يعني كون المعراج من السماء الى
العالا أيضا مشهورا ليس مخالفا ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى
الجنة أو الى العرش أو الى غير ذلك آحاد لان ما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما
اليه من الجنة أو الى العرش أو الى طرف العالم لا الى مطلق العال حتى ينافيه (قوله
وقد يجاب بان المراد الخ) أي قد يجاب عن الاستدلال بالآية باناسلمنا ان المراد
بالرؤيا الرؤيا في المنام لكن لا نسلم ان الآية نازلة في شأن المعراج فان المراد بالرؤيا
الواقعة فيها رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر فانه عليه السلام رأى في المنام هزيمة
الكفار قبل وقوعها والآية نازلة في شأنه (قوله وقيل) أي في الجواب عن الآية
سلمنا ان المراد الرؤيا في المنام لكن المراد بالرؤيا انه سيدخل مكة فانه رآها قبل
دخوله فيها على ما قال الله تعالى ان صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد
الحرام الآية (قوله وقيل الخ) أي في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالرؤيا
الرؤيا في المنام وان الآية نازلة في شأن المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق
المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى
بها تهكما واستهزاء بهم كما في قوله تعالى أين شركائي فان المشركين كانوا يسمون

(قوله العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن) ان أراد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انتفاء ولاية ما سوى
أفضل النوع وان أراد حسب ما يمكن لذلك الشخص فيلزم أن لا يكون فائت الوقت الذي يمكن له صرفه في
المعرفة وليا لانه لم يعرف حسب ما يمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت للمعرفة لزام معرفته الا أن يقال المراد حسب
ما يمكن له ومداره ليس ٤٧٤ على عدم تضييع وقت بل على انجذاب واطف من الله تعالى فيجوز أن يمن على
أحد بالتوبة وضبط

الروح بل كان معروجه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى
الرد على من زعم أنه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام أو بالروح ليس مما
ينكر كل الانكار والكفرة أنكروا أمر المعراج غاية الانكار بل وكثير من المسلمين
قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم
يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى
اختلاف أقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل
الى طرف العالم فلا سراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب
والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة أو العرش أو غير ذلك
آحاد ثم الصحيح انه عليه السلام إنما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الأولياء
حق) والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب
عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهوراً أمر خارق
للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقروناً بالايمن والعمل الصالح
يكون استدراجاً وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقيقة

والاولى أن يجاب بان المعراج كان مكرراً مرة بشخصه ومرة بروحه وقول
عائشة رضي الله عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجاً) ان وافق غرضه
والا يسمى اهانة كما روى أن مسيلة الكذاب دعا لاعور أن يصير عينه العوراء

ما يعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء أيضاً بطريق المشاكلة انما هو لهم تهكم بهم
واستهزاء (قوله والاولى أن يجاب الخ) انما كان أولى لانه قد وقع في بعض الروايات
ما فقد جسد محمد ليس له المعراج عن مشاهدة ولا يخفى أن الجواب الذي ذكره الشارح
لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان أولى
ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا المكن

الوقت بعد تضييع مدة
مستيدة يمكن له من
معرفة ذاته وصفاته
وقوله فما لا يكون
مقروناً بالايمن
والعمل الصالح يريد
به خارق عادة لا يكون
كذلك والمتقصود
ضبط خارق العادة
فعلى هذا ينقسم الى
معجزة وكرامة
واستدراج وأورد عليه
انه غير حاصر لانه ان
وافق الغرض
فاستدراج والافاهاة
كما روى أن مسيلة
الكذاب لما دعا
لاعور بان يصير
عينه العوراء بصيراً
فصار أعشى وقد نقل
تنقسم الخارق الى
معجزة وكرامة
وهو مهانة

واعترض عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريم هو الحمل من غير ذكر وظهور
الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما
يقال من ان الاول معجزة لذكرا والثاني لسليمان عليهما السلام لا يرده ما يقال المعجزة
ما قارن التعدي ولا مقارنة هتالانه ينافية ما سوردان كرامة الولي معجزة للنبي الا أن يقال ما سياتي
مساحة والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة معجزة مساحة لا يخرجها عن الكرامة

الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا
 الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وأيضا الكتاب ناطق بظهورها من
 مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز
 ثم أورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا
 فقال (فتظهر الكرامة على طريق تقصص العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة
 القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش
 بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند
 الحاجة اليها) كما في حق مريم فانه قال تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد
 عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله (والمشي على الماء) كما نقل
 عن كثير من الاولياء (وفي الهواء) كما نقل عن جعفر بن أبي طالب واقمان السرخسي
 وغيرهما (وكلام الجهاد والعجماء) واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهيم من
 الاعداء أما كلام الجهاد كما روى أنه كان بين يدي سليمان وأبي الدرداء رضي
 الله عنهما قصصة فسيحت وسمعتا سيدهما وأما كلام لعجماء فكلام الكتاب

صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين
 تخليصا لهم من الحزن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق أربعة معجزة وكرامة
 ومعونة وإهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم الراء ص والاشتراراج (قوله وأيضا
 الكتاب ناطق الخ) * ان قيل الاول ارهاص النبوة عيسى عليه السلام أو معجزة
 لذكر يا عليه السلام والثاني معجزة سليمان عليه السلام * قلنا نحن لاندعي الا ظهور
 خارق من بعض الصالحين بالادعوى النبوة وقصدا اثباتها ولا يضرنا تسميتها ارهاصا
 أو معجزة لاني هو من أمته وسباق الآيات يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة
 ولا قصد التصديق بل لم يكن لذكر يا علم بذلك والامساك بقوله انى لك هذا كذا في
 شرح المتأصل

القول بتعددتها من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال (قوله وفيه نظر بل هي
 ستة بضم الراء ص الخ) لم يجعل السحر داخلا لانه ليس من الخوارق على ما مر في
 صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم أو الكافر والاول
 اما أن لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة أو يكون وحيدا اما مقرون
 بدعوى النبوة فهو المعجزة أولا وحيدا لا يخلو اما ان يكون ظاهرا من النبي قبل دعواه
 فهو ارهاص أولا فهو الكرامة والثاني أعني الظاهر على بدالكافر اما أن يكون

لاصحاب الكهف وكما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ينار رجل يسوق بقره قد حمل عليهم اذ التفتت البقرة اليه وقالت اني لم أخلق لهذا انما خلقت للحرث

وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا قال نزاع لفظي ولا يخفى فساد على ان سؤال زكريا محتمل أن يكون امتحانا لمعرفة مريم (قوله ينار رجل يسوق الخ) اعلم ان ينار بالف الاشباع وبينما المزمدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازاة فلا بد لهما من جواب فان تجردا عن كلمتي المناجاة فهو العامل والا فالعامل معنى المناجاة في تلك الكلمتين

موافقا لدعواه فهو الاستدراج أولا فهو الاهانة (قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية الخ) يعني لا نسلم أن المدعى ليس الا ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعزلة أيضا قائلون بها والأي وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع أيضا يكون النزاع فيها التضييق في مجرد التسمية فان أهل السنة يسمونها كرامة والمعزلة ارهاصا ولا يخفى فساد ذلك (قوله على ان سؤال زكريا الخ) بحث على قوله بل لم يكن لزكريا علم بذلك وحاصله اننا لا نسلم ذلك قولكم والامسال بقوله أنى لك هذا قلنا يجوز أن يكون السؤال امتحانا لمعرفة مريم بمعجزته (قوله اعلم ان ينار بالف الاشباع الخ) اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما أى مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك أى زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافة الى الجملة أشبعت الفتحية فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضاءه المضاف اليه لانها انما تاتي للوقوف أو زيدت ما الكافة في آخرها لانها تكفى المتضى عن الاقتضاء (قوله وهو من الظروف الزمانية الخ) فانه اذا زيدت في آخره الالف أو كتبت بما وأضيف الى الجملة لا يكون الا لازمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فما وقع في الباب لكن قال الشارح الرضى يدخلان الماضى والمستقبل أيضا وقال ابن مالك يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيدها بالاسمية (قوله وفيهما معنى المجازاة) أى فى ينار وبينما معنى الشرط كما فى اذا وهو تعليق أمر بآخر (قوله فان تجرد عن كلمتي المناجاة الخ) أى ان تجرد جوابه عن كلمتي المناجاة وهما اذا كما فى قول الاصمعي

(قوله ولما استدل

المعتزلة المنكرون

لكرامة الاولياء)

والاستاذ أبو اسحق

وأبو عبد الله الحلي

وتقييد المعتزلة

بالتكرين لاخراج أبي

الحسن البصري منهم

فانه يوافقنا وحاصل

الاستدلال انه ينسد

باب اثبات النبوة

وحاصل الجواب أن

الكرامة اعانة على

الاثبات لانها معجزة

يعنى كالمعجزة في

اثبات دعوى النبوة

والانما يقارن دعوى

الرسالة والتحدى

ليس بمعجزة ويمكن

تقص استدلالهم

بالسحر فانه يجري في

السحر بان يقال

لو كان السحر ثابتا

لا لبس بالمعجزة فيسد

باب اثبات النبوة فما

هو وجوابهم عنه

جوابنا وينبغي أن

لا يخص انكار

المعجزة بالكرامة بل

بمطلق خارق العادة

كرامة كان أو

استدراجا

قال الناس سبحان الله بكرة تكلم فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا (وغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه ينهوا وندحتي أنه قال أمير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذير الله من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرره وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه وأمثال هذا أكثر من أن تحصى ولما استدلت المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي أشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) أي ظهور الخوارق العادات من الاولياء أو الولي الذي هو من آحاد الامة (معجزة الرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لانه يظهر بها) أي بتلك الكرامة (انه ولي وان يكون وليا الا وان يكون محققا في ديانتته وديانته الاقرار) باللسان والتصديق بالقلب (برسالته رسوله) مع الطاعة له في أوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق العادة فهو بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد من أمته وبالنسبة الى الولي كرامة تلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالتبني لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي (وأفضل البشر بعد نبينا)

(قوله فقال الناس) أي عند حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التي سمعها من الملك قال الناس متعجبا بكرة تكلم أي تكلم خذف احدى التاءين فقال عليه السلام آمنت بهذا أي صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة (قوله أشار الى الجواب بقوله الخ)

* فيينا نحن رقبه أتنا * فهو العامل في بينا اذا ما منع بمنعه عن العمل حينئذ فمعنى قولنا فيينا نحن رقبه أتنا بين أوقات نحن رقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتي المفاجأة فالعامل في بينا وبيننا معنى المفاجأة الكائن في بينك الكلمتين أي كلمتي المفاجأة وليس العامل هو الجواب لانه مجرد ورباضافة اذا واذا اليه وما في صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانها لم يعمد كلمة واحدة بعض أجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك ما هو بمنزلة ما في المعنى فمعنى قوله بينا رجل يسوق بكرة اذا التفت البقرة فاجأ زمان التفت البقرة بين أوقات رجل يسوق فكذلك حقيقته في شرح الباب ولعل هذا مبني على تجريد اذا واذا عن معنى الظرفية والا فلا يخلو ما أن يكونا ظرفي مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما أنه عامل في اذا واذا لان اذا واذا حينئذ غير مضاف اليه

(قوله والا حسن أن يقال ٤٧٨ بعد الانبياء) موافقة له واثبته صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس

والا حسن أن يقال بعد الانبياء لكنه أراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك

حاصله ان الاشتباه عند ادعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة
رسوله وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق في صدر
الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لا شرا كهما في الدلالة على حقا
دعوى النبوة فتذكر (قوله والا حسن أن يقال بعد الانبياء) قال عليه السلام والله
ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر
رضي الله عنه ومثل هذا السوق لا ثبات لأفضلية المذكور وبه يظهر ان أبا بكر رضي
الله تعالى عنه أفضل من سائر الامم أيضا (قوله أراد البعدية الزمانية) يريد عليه انه
أن أراد بعد موت نبينا لم يفسد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام وان
أريد بعد بعثة نبينا ينبغي أن يخص النبي عليه السلام وعلى كمال التقدير بن لم يفسد

حتى يمنع عمله فان ظرفي مكان لا يضاف الى الجملة الا حيث أو ظرفي زمان كما هو مذهب
الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل واحد ظرفا الزمان والا حسن ما قال الشارح الرضي
في بيان اعرابهما المحلى عند دخول اذ واذا في جوابهما ان اذ واذا ان كانا ظرفي مكان غير
مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذ واذا منصوبين في محل على أمهما
ظرفا مكان له وبنوا بينهما على أمهما ظرفا زمان له فتقدير ينأز يد قائم اذ رأى هذا رأى
هذا بين أوقات قيام زيد في ذلك المكان أي مكان قيامه وان كانا ظرفي زمان فهما
مضافان مخرجان عن الظرفية مبتدآن خبرهما ينأز ينأز فالتقدير وقت رؤيته زيد هذا
كائن بين أوقات قيامه (قوله وهو مستحيل منه لانه متدين الخ) حتى لو ادعى الرسالة
لا يظهر على يده الخارق عادة (قوله وقد سبق في صدر الكتاب الخ) اشارة الى دفع ما يقال
كيف تكون الكرامة معجزة لنبية لان المعجزة مأخوذة في مفهومها ان يكون مقرونا
بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عداه من المعجزة من قبيل الاستعارة
المنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال (قوله ومثل هذا السوق الخ) هذا دفع
ما يقال ان منطوق الحديث نفي أفضلية أحد على أبي بكر لا نفي المساواة فلا يثبت أفضليته
وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لا ثبات لأفضلية وان كان
المنطوق لا يفي بذلك فانك اذا قلت لرجل أفضل من زيد يفهم منه اثبات أفضلية زيد
قطعا (قوله يريد عليه انه ان أراد بعد موت الخ) يعني اذا أريد البعدية الزمانية فان أريد
بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يفسد التفضيل صريحا على من مات قبل موت
النبي صلى الله عليه وسلم أو بعد بعثته وان أريد زمان بعثة النبي يفيد منطوقه تفضيله

ولا غربت بعد

النبيين والمرسلين على

أحد أفضل من أبي

بكر ومثل هذا

السوق عرفا لأفضلية

لأنفهما على ما هو

المفهوم لغة يقال وبه

يظهر أن أبا بكر أفضل

من سائر الامم أيضا

وفيه أنه لم يثبت

أفضليته من سائر

الامم فيما ذكره

المصنف أيضا لان

أفضل أمة نبينا أفضل

الامم لان أمته أفضل

الامم واردة كل

بشر يوجد بعد نبينا

كما تنتقض بعيسى

تنتقض بادر يس

وخضر والياس أيضا

ويمكن دفعه بأنه

سيخص من هذا

الحكم هؤلاء

الانبياء بقوله ولا يبلغ

ولي درجة الانبياء

ويرد أيضا أنه لا يفيد

تفضيلهم على من لم

يوجد بعد النبي ممن

استشهد زمن حياته

كحمزة وجعفر

وغيرهم رضى الله تعالى

عنهم وقد دل الحديث

السابق على أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل منهم وعدم اقادة التفضيل على التامين على

بدرارادة كل بشر موجود على وجه الارض مندفع بان الصحابة بخير من التابعين بلا خفاء (قوله أبو بكر
لصديق) طاهره المبالة في الصديق لكن في الصحاح الصديق ٤٧٨ مثل التفسير الدائم التصديق

ويكون الذي يصدق

قوله بالعمل هذا

ويستفاد منه أن

تسميته بالصديق

لكونه مصدقا

لاقواله بأعماله لا لما

قاله الشارح من أنه

صدق النبي في النبوة

بلا نعلم أي توقف

وفي المعراج بلا تردد

وفي كتب السير أنه

سمى بالصديق في

قصة المعراج ويمكن

أن يقال سمي

بالصديق في قصة

المعراج لانه صدق

قوله بأنه مؤمن بنبوة

محمد بتعديده إياه في

المعراج بلا تردد

مع استبعاد جميع القوم

فيكون أطباق

الصديق مطابقا

لما في الصحاح (قوله

فرق بين الحق

والباطل في القضايا

والخصومات) في

القاموس أولانه فرق

بين الإيمان والكفر

لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى
عليه السلام ولو أريد كل بشر يولد بعد لم يقد التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر
هو موجود على وجه الارض لم يقد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو أريد كل بشر
يوجد على وجه الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (أبو بكر الصديق) الذي
صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير نعلم وتردد وفي المعراج بلا تردد (ثم عمر
الداروق) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين)
لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه أم كلثوم ولما ماتت قال لو كان
عندي ثلاثة تزوجتكم (ثم على المرتضى) من عباد الله وخلص أصحاب رسول الله
على هذا وجدنا السلف والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك وأما
نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من
الاعمال أو يكون التوقف فيه بخلاف شيء من الواجبات فيهما وكان السلف كانوا
متوقفين في تفضيل عثمان على على رضي الله عنهم ما حيث جعلوا من علامات السنة
والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختتين والانصاف إنه أن أريد بلا فضلية كثرة الثواب

التفضيل على سائر الامم (قوله لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) وكذا ادريس
والخضر والياس عليهم السلام اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى أن أربعة من
الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء
(قوله لم يقد التفضيل على التابعين) أي صراحة والا فالصحابة أفضل منهم
والأفضل من الأفضل أفضل ولذا قال سابقا والاحسن (قوله على هذا وجدنا السلف)
أي أكثر أهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل على عثمان والبعض الآخر الى

على النبي فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء أريد
بعدموت النبي أو بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحا على سائر الامم وقائدة التقييد يفيد
صريحا ومنطوقه ظاهر لا حاجة الى البيان (قوله وكذا ادريس والخضر والياس الخ)
وانما كثرة الشارح بذلك عيسى لان حياته ونزوله الى الارض واستناره عليه
قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه أحد بخلاف الثلاثة الباقية
(قوله أي أكثر أهل السنة والجماعة الخ) انما فسر السلف بأكثر أهل السنة لثلاث في

حيث أظهر الاسلام بمكة (قوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية الخ) لا دخل فيما هو بصدده
لقوله قال ولو كان عندي الخ الا انه أراد تمام رواية الحديث وكأنه سمي بنت النبي نور بن تسمية باسم أبيهم لان
النور من أسمائه عليه السلام على ما في القاموس

مهتدي اليه عقل وان
أريد كثرة ما بعده
ذو والعقول من
الفضائل لانه ظهر
كثرة فضائل على
رضي الله تعالى عنه
كحال الظهور ونحن
نفول كان وجهه
التوقف انه جعل عمر
الخليفة بين عثمان
وعلى وغيرهما شوري
وذلك يشعر بأنه
توقف في تفضيل
واحد منهم ولما قصر
الشوري عليهم
فضلهم على غيرهم
الآن هذا يقتضي
التوقف في تفضيلهما
على غيرهما أيضا
(قوله على هذا الترتيب

أيضا) يشعر انه بنى
ترتيب الخلافة على
ترتيب الأفضلية التي
حكم بها السلف لدليل
كان لهم قوله وذلك
لان الصحابة قد
اجتمعوا بالإسلام
كلام المصنف وقوله
توفي على صيغة
الجهول واللبغا لبناء

فالتوقف جهة وان أريد كثرة ما بعده ذو والعقول من الفضائل فلا (و التلافهم) أي
نبايتهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع (على هذا الترتيب)
أيضا يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي
رضي الله عنهم وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم
في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر رضي
الله عنه وأجمعوا على ذلك وتابعه على رضي الله عنه على رؤوس الاشهاد بعد توقف كان
منه ولولم تكن الخلافة حتمية لما اتفق عليه الصحابة ولما نازعه على رضي الله عنه كما نزع
معاوية ولا احتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق
أصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان أبا بكر رضي الله
عنه لما أسس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه وأمره عليه كتاب عهد لعمر رضي الله عنه
فلما كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها الى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن في
الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي فقال بايعنا من كان فيها وان كان عمر رضي الله عنه
وبالجملة وقع الاتفاق على خلافة ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شوري
بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطليحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي
الله عنهم ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختر عثمان
وبايعه محضر من الصحابة فبايعوه واتقادوا لوامره ونواهيهم وصلوا منفسه الجمع
والاعياد فكان اجماعهم استشهد وترك الامر منهم لاجتماع كبار المهاجرين والانصار
على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان أفضل أهل عصره

التوقف فيما بينهما (قوله فالتوقف جهة) لان قرب الدرجة وكثرة الثواب أمر لا يعلم
الا باخبار من الله تعالى ورسوله عليه السلام والاخبار متعارضة وأما كثرة الفضائل
فمما يعلم بتبع الاحوال وقد تواتر في حق علي رضي الله تعالى عنه ما يدل على جموع
مناقبه وفوق فضائله واتصافه بالسكالات واختصاصه بالكرامات (قوله قد
اجتمعوا يوم توفي) بضم التاء على صيغة الجاهول

قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان (قوله اذ لا يعلم الا
بالاخبار من الله تعالى) ليس الاختصاص بكثير أسباب الثواب موجبا لزيادة قطعنا
لان الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره (قوله واما كثرة
الفضائل فما يعلم الخ) هذا يخالف لما قال لا يمدى انه قد يراد بالتفضيل اختصاص

المعروف وجهه معروف وتوقف على كان ستة أشهر وقوله ولا احتج عليهم

الخ لا يرى انه احتج أبو بكر على الانصار بقوله عليه الصلاة والسلام الا نعمة من قرش ولما اتقوا الانصار

دعوى الخلافة ووجه قول على رضى الله تعالى عنه بايعنا لمن فيها وان كان عمرانه أراد وان كان البيعة
بشيعة الكمال صلابته في الدين وعدم مسامحته في أمر يعنى يتابع الحق وان كان مرا وفي تصريحه رضى
تعالى عنه حين المبايعة بذكره لتكون المبايعة بلا غرور وعن علم وترك الخلافة شورى أى ذات شورى
ناه انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم لا إقامة امر الخلافة شورى ٤٨١ في تبصرة الادلة فوض اليهم

لينظروا فيه فيقلدوا

الامامة أصلهم

بذلك لكن كلام

الكشاف حيث

قال في تفسير شورى

انهم لا ينفردون بأمر

حتى اجتمعوا عليه

يدل على انه جعل

الخلافة مشتركة

بينهم وسياتي من

الشارح ما يدل على

انه ذهب اليه (قوله

لم يكن عن نزاع في

خلافته) أى نزاع

لهوى النفس من

غير داعي الاجتهاد

واعتقاد ان لاحق

بالخلافة غيره يدل

عليه قوله بل عن

خطا في الاجتهاد

والتقصود منه دفع

الطمع عن معاوية

ومن تبعه من الاصحاب

وعن طلحة والزبير

وعائشة رضى الله

أولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمخاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن
خطا في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسئلة وادعاء

والمشهور ان أبا بكر رضى الله تعالى عنه خطب حين وفاته عليه السلام وقال لا بد لهذا
الدين ممن يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر في هذا الامر وكرروا الى سقيفة بني ساعدة اى أتوا
بكرة (قوله بل عن خطا في الاجتهاد) فان معاوية وأحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم بانه
أفضل أهل زمانه وانه الاحق بالامامة منه بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضى الله

أحد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا رجود لها في الآخر واما بزيادة فيها
ككونه اعلم مثلاً وذلك أيضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين
اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره له وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان
اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال
ان يكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة اما الزيادة شرفها في نفسها أول زيادة
كتبها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى أيضا (قوله والمشهور ان أبا بكر رضى الله عنه
خطب الخ) يعنى ان ما ذكره الشارح من ان اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي
صلى الله عليه وسلم مخالف لما هو المشهور ان أبا بكر رضى الله تعالى عنه خطب في
ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح (قوله سقيفة بني
ساعدة) في الصباح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة (قوله بشبهة هي ترك
القصاص عن قتلة عثمان رضى الله تعالى عنه) متعلق بقوله بغوا يعنى ان
معاوية وأحزابه بغوا عن طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان
رضى الله تعالى وظن ان تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم بوجوب الاغراء بالائمة
وتعرض الدماء للسفك وظن على رضى الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة
عشارهم واختلاطهم بالعسكر يؤدى الى اضطراب امر الامامة لا يكون أصوب

(٣١ عقائد) تعالى عنهم فان الواجب بحسن الظن باصحاب رسول الله واعتقاد برأيتهم عن مخالفة الحق

فانهم أسوة أهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في انه أحق بالخلافة بل بشبهة تدل على
جواز المخاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين اعتدته الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان
معاوية اعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه في طلب القصاص لا في طاب الخلافة وهذا ظاهرا بطلان لانه

لا يخفى على أحد أن نزاع معاوية ويزيد كان في خلافته ولولا ذلك لوجب أن يتقاربا بحكامه المقومة وبطلب عنه
التصاوص عن الفتنة (قوله) ٤٨٢ ولعل المراد بالخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن

المتابعة (نتجه عليه
أنه يشك كل مخالفة
عثمان وعلى رضي الله
تعالى عنهما لانه
خالف معهما أهل
البقي حتى استشهد
عثمان ولم تنقطع مخالفة
معاوية مع علي إلا
أن يقال المراد عدم
ثبوت مخالفة الخليفة
وميله عن متابعة
الحق وبعده بحث
لأن حصر الخلافة
الكاملة في ثلاثين
لا يقتضي أن يكون
بعدها ملك وإمارة
بل خلافة غير كاملة
فلا يظهر أن حكم
أهل الحل والعقد
بالخلافة مساحية
لشبهة الملك بالخلافة
لقربه منها وضبط
أمر المعاش والمعاد
ضبطا شيئا بزمان
الخلافة (قوله ثم
الاجماع على أن
نصب الامام واجب)

كل من الفريقين النص في باب الامامة وإيراد الاثني عشر والأجوبة من الجانبين فذكر
في المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة) لقوله عليه السلام الخلافة
بعدي ثلاثون سنة ثم نصير ملكا متوضعا وقد استشهد على رضي الله عنه على رأس
ثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل
كانوا ملوكا وأمرأوه هذا مشكل لأن أهل الحل والعقد من الأمة قد كانوا متفقين على
خلافة الخلفاء العباسية وبعض الرواية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد أن
الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة
وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الإجماع على أن نصب الامام واجب وإنما الخلاف
في أنه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمعي أو على والمذهب أنه يجب على
الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية ولأن
الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على
تعالى عنه (قوله ولعل المراد بالخلافة الكاملة) ويحتمل أن يراد بالخلافة على الولاء
تكون ثلاثين سنة (قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف الخليفة) فإن وجوب
المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الأدلة لإطلاق الوجوب وإما أنه لا يجب علمنا اعتلا
في بدايته فإرى التأخير أصوب به حتما (قوله ويحتمل أن يراد بالخ) أي يحتمل أن
يراد بالخلافة الواقعة في الحديث بالخلافة على الولاء وهو أن لا يقع فيها فتور إمارة سواء
كانت كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة أو لا في جواب الشارح والمحشى فرق ظاهر
فأذ كره الفاضل المحشى هذا المعنى ليس مغاير لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب
أولى من جواب الشارح لأنه يشكك عليه بخلافة عثمان وعلى رضي الله تعالى عنهما
فانه خالف معهما أهل البقي فكيف يصح أن الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة
ثلاثون سنة وأيضا حصر الخلافة الكاملة في ثلاثين لا يقتضي أن يكون بعده ملكا
وإمارة بل خلافة غير كاملة (قوله فإن وجوب المعرفة يقتضي الخ) فيه بحث لانه بظا هره
يدل على وجوب تحصيل المعرفة أن وجد الامام لا على وجوب نصبه (قوله وهذه
الأدلة) أي قوله لقوله عليه الصلاة والسلام وقوله ولأن الأمة قد جعلوا الخ وقوله

جعل المواقف الوجوب أيضا مختلفا فيه فإن الخوارج جعلوه من الجائزات ولأن
وقوله وإنما الخلاف في أنه يجب على الله يعني ذهب إليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمعي يعني كما هو عندنا
أو عقل يعني عند أكثر المعتزلة وعند الزيدية أقول وسمعا وعقلا أيضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكوفي
وأبي الحسن

وله ولان كثير من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار إليه الخ (حمل قوله والمسلمون لا بد لهم
 لم على مسئلة وجوب نصب الامام سمعا والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من
 واجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل
 مشهور مسطور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر فوق هذه الواجبات المفضي الى هلاك الجميع
 انا نعلم علما يقارب الضرورة ان شرع هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا فمتى ما يختل نظام العالم
 يفضي الى ما يفضي فمعنى قوله لا بد لهم لا بد لهم في بقائهم وعلى ما ذكره الشارح معناه لا بد لما يجب عليهم في الدين
 دفع الضرر المظنون واجب بقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ٤٨٣ ولا ضرر في الدين والصغار جمع

صغير كالكرام جمع
 كريم والصغار جمع
 صغيرة كالغنائم جمع
 غنيمة وقوله فان قيل
 انما يتوجه على هذا
 الدليل دور الا وحين
 والمراد بالرياسة
 العامة الرسالة العامة
 في الدنيا ايصح قوله
 اماما كان او غيره فان
 من له الرياسة في الدين
 والدينا في نية
 الرسول لا يكون
 غير امام وحينئذ قوله
 فان انتظام الامور
 يحصل بذلك في غاية
 الضعف كما ترى
 يرشد اليه قوله في

الدق وكذا بدموت كل امام ولان كثير من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار
 اليه بقوله (والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد
 ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقضاء المطر بق واقامة
 الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق
 وترويج الصغار والصغار الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم) ونحو ذلك من الامور التي
 لا يتولاها احاد الامة * فان قيل لم لا يجوز الا كنفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب
 نصب من له الرياسة العامة * قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصات مفضية الى اختلال
 أمر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا * فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة
 العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك * قلنا نعم
 يحصل بعض النظام من أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين وهو المقصود الا هم والعمدة
 العظمى * فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء

ولا على الله تعالى أصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقبح العقليين
 وأيضاً لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام والميتة بكسر الميم بناء النوع
 كالجاسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة أهل الجاهلية وخصائهم وقد يقال

ولان كثير من الواجبات (قوله فلبطلان قاعدة الوجوب) متعلق بقوله لا على الله
 أصلا وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا (قوله وقد يقال

الجواب يحصل بعض النظام في أمر الدنيا فالسؤال ليس بشئ * وقوله فتعصى الامة كلهم وتكون ميتهم ميتة
 لجاهلية يريد ان لازم باطل لما ان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين اكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير
 لك من الائمة المجتهدين الذين لا خلفاء في جلاله قدرهم في الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله
 عليه الصلاة والسلام لا يجتمع أمتي على الضلالة وقد يجاب عن هذه الشبهة بانها لا يلزم المعصية لو تركوا نصب الامام
 عن قدرة واختيار ومحصوله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل
 ن الضرورات تدبج المحظورات وكذا المراد باجماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل نقول
 يجتمعون الا ان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها اكرها وهذا الجواب يندفع الاشكال

المهدي في الفضل
على امامة الخلفاء
الكرام سوى
على رضى الله تعالى
عنه ولا يخفى ان
ذكر هذه المسئلة
في هذا المقام لا مر
المهدي المختفى
والاولى بحالها
ايرادها في شرح قوله
ولا تختص بيني هاشم
وأولاد علي وفي
قوله بل غاية الامر
ان يوجب خفاء
دعوى الامامة
بحيث يحسوزان
يكون زمانه أخوف
من أزمة امامه بحيث
لا يمكن ظهوره كمالا
يمكن لامامه اظهار
الامامة (قوله
ويكون) عطف
على يكون في قوله
وينبئ ان يكون
يقال يجب ذلك فلا
يصح عطفه على
يكون بل يجب عطفه
على ينبئ وفيه
ان كونه ظاهرا أيضا
واجب كما أوضحه
يسان الشارح

الراشد بن خاليه عن الامام فتعصى الامة كلهم وتكون ميتهم ميتة جاهلية * قلنا قد سبق
ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فعل بعدها دور الخلافة ينتضى دون دور الامامة بناء
على ان الامام أعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة
أعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم وأما بعد الخلفاء العباسية فالامر
مشكل (ثم ينبئ ان يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو
الغرض من نصب الامام (لا مختفيا) من أعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من
الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان واقطاع موارد الشر والفساد
وانحلال نظام أهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام
الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضى الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين
ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم
ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي التقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد
القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من أعدائه وسيظهر فيملا الدنيا قسطا وعدلا كما
ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كبعضي والخضر عليهم ما
السلام وغيرهما وأنت خير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض
المطلوبة من وجود الامام وان توفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد
منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا
ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وأيضا عند فساد الزمان واختلاف الآراء
واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام أشد واقيا دمه له أسهل (ويكون من قر يش
ولا يجوز من غيرهم ولا يختص بيني هاشم) وأولاد علي رضى الله عنه يعني يشترط أن
يكون الامام قرشيا لقوله عليه السلام الائمة من قر يش وهذا وان كان خبر واحد
لكن لما رواه أبو بكر رضى الله عنه محتجابه على الانصار ولم ينكره أحد فصار
مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط أن يكون هاشميا أو

المراد ههنا بالامام هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لإبراهيم اني جاعلك للناس اماما
وذلك بالنبوة (قوله فتعصى الامة كلهم) لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة

المراد بالامام الخ (أى المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه الصلاة والسلام كما في قوله
تعالى * اني جاعلك للناس اماما * أى نبيا فالمعنى من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد
مات ميتة جاهلية فلا اشكال (قوله والمعصية ضلالة) أى انما كان عصيان الامة
كلهم باطلا لانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي

كثراستعمالها استعمالا في الاولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم يدفع توهم الاولوية (قوله ولا يشترط في الامام
 ان يكون معصوما لما مر من الدليل عليه) لا يخفى ان الاولى في تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفي اشتراطه
 ان تعقل الدعوى توقف عليه بل لان مقدمات الدليل أيضا توقف عليه بل الاولى بتحقيق مفهوم العصمة في
 نص عصمة الانبياء كما في كتب القوم ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في زمان الامة لا قبله اذ لا موجب
 لاشتراطه قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة أبي بكر مع ان اهل الاجماع لم يقطعوا بعصمته
 بامامته كيف والعصمة ان لا يخلق الله في العبد الذنب ٤٨٥ مع بقاء قدرته واختياره

ولا طريق معرفة

هذا الا بالوحي

اذ لا يعلم الغيب الا الله

تعالى وبهذا يدفع

ما ورد عليه ان

الشرط عصمته

لا العلم بعصمته وعدم

القطع انما ينافي

الثاني لا الاول على

ان عدم قطعنا غير

مفيد وعدم قطع

اهل البيعة غير معلوم

وحاصل الدليل

الثاني ان عدم

الدليل على الاشتراط

يفيد عدم الاشتراط

ولا يخفى ان هذا

من المسالك الضعيفة

على انه يتجه عليه

انه لو تم هذا

علو بالنسبة بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع انهم لم يكونوا
 من بني هاشم وان كانوا من قریش فان قریش اسم لا ولد للنضر بن كنانة وهاشم هو
 أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن
 هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن
 مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن
 عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وأباطال ابنا عبد المطلب وأبو
 بكر قرشي لانه ابن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه
 ابن الخطاب بن ثعلبة بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قريط بن رزاح بن عدى
 ابن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف
 (ولا يشترط) في الامام (أن يكون معصوما) لما مر من الدليل على امامة أبي بكر
 مع عدم القطع بعصمته وأيضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل وأما في عدم الاشتراط
 فيكفي عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين وغير
 المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطه

والامة لا تجتمع على ضلالة وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن
 عجز واضطرار فلا اشكال أصلا (قوله مع عدم القطع بعصمته) يرد عليه ان الشرط
 هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا

على الضلالة (قوله وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية الخ) حاصله تخصيص الحديث بان
 المراد من مات ولم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح

ثبت عصمة أبي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه (قوله والجواب المنع) أي منع
 ان غير المعصوم ظالم ومن العجائب ما قيل * فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العلم
 وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما اذ يقال له ان غير المعصوم اذا أصلح دينه بالقربة ليس ظالما فلا تنس
 التوبة والاصلاح ولا تكن مصر الدفع ما توهمت وروده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب
 أن يراعى في التعريفات والمراد بعدم خلق الله أمر يكون ما له ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن
 منها وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها وما قيل ان الظلم هو التعدي على الغير فيكون أخص من

للعادلة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا

غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم (قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما) * ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما * قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان ما لها وغايتها ذلك وأما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وقد يعبر عن تلك الملكة باللفظ لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم المطلق أخص من المعصية لانه

المعصية يدفعه وصف المرء بالظلم على نفسه وتفسير الظلم بوضع الشيء في غير محله وما قيل المراد بالعهد النبوة عدول عن الظاهرة لا يدفع الاستدلال بالظاهر

المحظورات وبهذا الحديث يتدفع الاشكال بعد اخلاء الراشدين العباسية أيضا (قوله ان قلت حقيقة العصمة على ما ذكرنا) يعني أن العصمة على ما ذكره الشارح عدم خلق الله الذنب وعدم خلق الذنب يقتضي وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنباً فكيف لا يكون ظالماً وأنت تعلم أن هذا الاعتراض مما لا ورود له لان الظلم على ما قرره المجيب أخص من المعصية لانه المعصية المسقطه للعادلة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا مذنباً أن يكون ظالماً اللهم الا أن يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم أخص من المعصية بناء على ما اشتهر من أن الظلم وضع شيء في غير محله (قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة الخ) يعني التعريف الذي ذكره الشارح ههنا تعريف بالغاية وأما تعريفها الحقيقي على ما ذكره في شرح المقاصد فهو أنها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وليس يلزم أن من ليس له تلك الملكة أن يكون عاصيا بالفعل لجواز أن يكون له ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه دائماً فغير المعصوم لا يلزم أن يكون عاصيا حتى يكون ظالماً ولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى الخ على ان غاية العصمة وما لها ذلك يناهيه انيان لفظ الحقيقة والحق أن العصمة كالشجاعة يقال على الملكة التي هي مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار أيضا والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الأول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه (قوله ثم ان الظلم الخ) جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير أن يكون حقيقة العصمة عدم خلق الذنب لا يلزم أن يكون غير المعصوم ظالماً لان عدم العصمة إنما يستلزم المعصية والظلم أخص من المعصية لانه التعدي على الغير فليس كل معصية ظلماً حتى يكون غير المعصوم ظالماً وإنما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى

قوله أنها خاصة في نفس الشخص أو في بدنه (لعله أراد الامتناع ٤٨٧ العادي مع التمكن من

الذنب فلم يكن فاسدا

والمراد بالحنّة التكليف

قيل سمي بها اذبه

بمتحّن الله عباده

ويلوهم أيهم أحسن

عملا (قوله ولا

ان يكون أفضل

من أهل زمانه) كما

زعمت الشيعة وان

واقفهم بعض أهل

السنة حتى الاشعري

على ما في الكفاية

وأما ما أورده على

جعل الامامة شوري

كان الاولى بحاله ان

يذكره سابقا حيث

ذكر حديث جعل

الامة شوري وقد

عرفت له معنى لا

يتجه عليه السؤال

فتذكر (قوله أي

مسلم حرا) لا يبعد

ان يدرج في الولاية

المطابقة الكاملة

توحده في الحكومة

فيفيد البيان عدم صحة

نصب امامين مستقلين

وشجاعة الامام

عبارة عن كونه قوي

القلب بحيث يمكنه

رياسة العسكر واقامة

المقاتلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا في الكفاية

لا بدراء ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله العصمة لا تنزل الحنة وبهذا يظهر
نساد قول من قال أنها خاصة في نفس الشخص أو في بدنه يمنع بسببها صدور الذنب
عنه كيف ولو كان الذنب ممتنع لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه (ولا
ان يكون أفضل أهل زمانه) لان المساوي في الفضيلة بل المفضل الاقل علما وعملا
ربما كان أعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا
كان نصب المفضل أدفع للشر وأبعد عن اثار الفتنه ولهذا جعل عمر رضي الله عنه
الامامة شوري بين ستة مع القطع بان بعضهم أفضل من البعض * فان قيل كيف صح
جعل الامامة شوري بين الستة مع أنه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد * قلنا غير
الجائز هو نصب امامين مستقلين بحسب ظاعة كل منهما على الافراد لما يلزم من ذلك
من امثال أحكام متضادة وأما في الشوري فالسكل بمنزلة امام واحد (وبشترط ان
يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة) أي مسلما حرا ذا كراة اقلا بالغا اذا جعل الله
للكافرين على المؤمنين سيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحق في أعين الناس
والنساء ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف
في مصالح الجمهور (سائسا) أي مالا يكاللتصرف في امور المسلمين بقوة رأيه ورويته
ومعونة بأسه وشوكته (قادرا) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام
وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذا اخلال بهذه الامور

التعدي على الغير وقد يجاب أيضا بجواز ان يراد بالعهد في الآية عهد النبوة على ما هو
رأي أكثر المفسرين (قوله لا تنزل الحنة) أي التكليف سمي بها اذبه بمتحّن الله
عباده ويلوهم أيهم أحسن عملا (قوله قلنا غير الجائز هو نصب الخ) وقد يجاب أيضا
بان معنى جعل الامامة شوري ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم

التعدي على نفسه كما في وصف المؤدي بالظلم على نفسه (قوله وقد يجاب الخ) أي وقد
يجاب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين * ان المراد بالعهد
عهد النبوة على ما هو رأي أكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى * انى جاءك للناس
اماما * فان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر
فقد عدل عن الظاهر (قوله وقد يجاب بان معنى جعل الامامة شوري الخ) يعني ان هذا
الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شوري انه جعل اقامة أمر الامامة
ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات مشورة بين ستة
ويؤيده ما في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظر وافتصوا الامامة أصلحهم بذلك لكن

(قوله ولا ينزل الامام ٤٨٨ بالفسق) قيل لا يقال بل ينزل لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان

النيل بمعنى الوصول

وهو آتى ابتداء

وزماني بقاء لانا

تقول الوصول بالمعنى

المصدرى أمر آتى

لا بقاء له وانما الباقي

الوصول بمعنى الحاصل

بالمصدر ومدلول

الفعل حقيقة هو الاول

على ان صيغ الافعال

للحدوث هذا ومبناه

على الغفلة ان مجرد

الفسق ليس ظله ابل

الفسق مع عدم

الاصلاح بالتوبة

وأورد على قوله لان

العصمة ليست

بشرط ابتداء انه ان

أريد بالعصمة ملكة

الاجتناب فلا

تقريب اذ المطلوب

ان لا يشترط عدم

الفسق وان أريد

عدم الفسق فعدم

اشتراطه ابتداء ممنوع

اذ قالوا تشترط

العدالة في الامام

لان الفاسق لا يصلح

لامر الدين ولا وثوق

بأوامره هذا ومبناه

على صرف تعريف

محل الغرض من نصب الامام (ولا ينزل الامام بالفسق) أى بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) أى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا يتقادرون لهم وقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء بقاء أولى وعن الشافعي رحمه الله ان الامام ينزل بالفسق والجور وكذا كل قاس وأمر واميل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند أبي حنيفة رحمه الله هو من اهل الولاية

الامامة ولا النصب ولا التعيين وحينئذ لا اشكال أصلا (قوله ولا ينزل الامام بالفسق) * لا يقال بل ينزل لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو آتى ابتداء وزماني بقاء * لانا تقول الوصول بالمعنى المصدرى أمر آتى لا بقاء له وانما الباقي هو الوصول بالمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث فليتامل (قوله ولا ان العصمة ليست بشرط ابتداء) يرد عليه انه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع حيث قالوا يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق

كلام الكشاف حيث قال في تفسير شوري لا ينفردون بامر اجتماع عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح (قوله وهو أمر آتى ابتداء زماني بقاء) هذا الدفع ما يقال ان الآية انما تدل على نفي الوصول وهو أمر آتى لا بقاء له فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقاءه له حتى يدل على انزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آتى ابتداء زماني بقاء فان الشئ اذا وصل بشئ يكون حدوث ذلك الوصول في الآن ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الاتفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصلح عهدى الظالمين ابتداء وبقاء فيدل على الانزال قطعا (قوله لانا تقول الوصول الخ) حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدرى والمعنى الحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء (قوله على ان صيغ الافعال) أى على انما لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانزال أيضا (قوله يرد عليه ان أريد بالعصمة الخ)

يعنى بالعصمة عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب وقد عرفت ان الداعي اليه ضعيف

حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية
 ان القاضي ينزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انزاله وجوب نصب غيره
 نارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه
 لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلده وهو عدل
 ينزل بالفسق لان المقلد اعتمد على عدله فلم يرض بقضاائه بدونها وفي فتاوى قاضي خان
 اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة
 لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله
 عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة
 وأهل الأهواء والبدع من غير تكبر وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة
 خلف الفاسق والبدع فحمل على الكراهة اذلا كلام في كراهة الصلاة خلف
 الفاسق والبدع وهذا اذا لم يؤد الفسق أو البدعة الى حد الكفر وأما اذا أدى فلا
 كلام في عدم جواز الصلاة ثم المعزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون
 الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق
 والاقرار والاعمال جميعا (وبصلى على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان
 للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة * فان قيل
 أمثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه ليرادها في أصول الكلام وان
 اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك * قلنا
 انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد
 والنبوة والامامة على قانون أهل الاسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على
 نبد من المسائل التي يتميز بها أهل السنة من غيرهم مما خالف فيه المعزلة أو الشيعة أو
 الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والأهواء سواء كانت تلك المسائل من
 فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ويكف عن ذكر الصحابة الا
 بخير) لما روي في الاحاديث الصحيحة من مناقبهم وجوب الكف عن الطعن
 فيهم لقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد

(قوله قلنا انه لما فرغ
 من مقاصد علم
 الكلام) جعل
 الامامة من مقاصد
 علم الكلام على
 أصل أهل السنة
 مساحمة قال صاحب
 المواقف ومباحث
 الامامة عندنا من
 الفروع وانما
 ذكرناها في علم
 الكلام تأسيسا
 قبلنا حقيقة الامر
 تقتضي ان يجمع ايراد
 مباحث الامامة مع
 ايراد هذه المباحث في
 الحاجة الى الاعتذار
 المذكور

باوامره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام الح)

يعني ان أريد بالعصمة في قوله ولان العصمة ليست بشرط الح ملكة الاجتناب
 فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعني استلزام الدليل للمدعى غير تام
 اذا المطابق انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم
 اشتراط عدم الفسق وان أريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكننا منع عدم اشتراطه

أحدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام أكرموا أصحابي فانهم خياركم الحديث وقوله عليه السلام الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن أحبهم فيجب أحبههم ومن أبغضهم فيبغضى أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكارب الصحابة أحاديث صحيحة ومواقع بينهم من المنازعات والحاربات فله محامل وتاويلات فسبهم والظمن فيهم ان كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر كتمذف عائشة رضي الله عنها والافدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوانه لان غاية أمرهم البني والخروج عن طاعة الامام الحق وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة ومات من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل

اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق أهل البدع والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تنفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام وتنقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين ألحقت تلك المباحث بالكلام وأدرجت في تعريفه عنوانا للقاصرين وصونا للامة المهتدين عن مطاعن المبتدعين (قوله ولا نصيفه) هو مكيال مخصوص فالضمير لا أحدهم وقد يجيء بمعنى النصف فالضمير للمد (قوله فيجب أحبههم) أي فاحبههم بمعنى بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي وهكذا قوله فيبغضى أبغضهم

في الامامة ابتداء وقوله قالوا الخ تأييدا لاشتراط عدم الفسق (قوله اعلم ان مباحث الامامة الخ) مقصود الخشي دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بأفعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم أم لا فكيف قددها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله ومكيال مخصوص الخ) أي النصيف مكيال مخصوص أصغر من المدفعلي هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى أحدهم وقد يجيء النصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع للمد وهو ظاهر ومعنى الحديث لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ ثوابه ثواب انفاق أحد من أصحابي مداولا نصيفه وذلك لان اتفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال في نصرته النبي عليه السلام وحمايته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعد غلبت الاسلام (قوله أي فاحبههم بمعنى) اشارة الى أن الجار متعلق بما بعده دون المعنى المصدرى والى ان الحب بمعنى المحبة والباء في بمعنى صلة وأداة للفعل مكمله ايا وهو

بأنه فلم أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره. وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه
 كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه وانفقوا على جواز الأمن على من قتله أو أمر به
 أجازته أو رضى به والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل
 بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وإن كان تفاصيلا آحادا فنحن لا نتوقف في
 أنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وأنصاره وأعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين
 شرفهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة حيث قال عليه السلام أبو بكر في الجنة وعمر
 في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد
 الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن أبي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وأبو
 عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا تشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روى في
 الحديث الصحيح أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة وإن الحسن والحسين سيدا شباب
 أهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون إلا بخير ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من
 المؤمنين ولا تشهد بالجنة أو النار لاحد بعينه بل تشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة
 والكافرين من أهل النار (وروى المسح على الخفين في السفر والحضر) لأنه وإن كان
 زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخبر المشهور وسئل علي بن أبي طالب رضي الله
 عنه عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة أيام
 ولياليهن للمسافرين ويوما ولياليه للمقيمين وروى أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللمقيم يوما ولياليه إذا نظهر فلبس خفيه أن
 مسح عليهما وقال الحسن البصري رحمه الله أدركت سبعين نفرا من الصحابة رضي الله
 عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني
 فيه دليل مثل ضوء النهار وقال الكرخي أني أخاف الكفر على من لا يرى المسح على

(قوله لما أنه يعلم من
 أحوال الناس الخ)
 لا يقال هذا إنما يتم
 في الأشخاص وأما
 في الأنواع ككل
 الربا وشارب الخمر
 والفروج على
 السروج فلا لأنه
 يعلم من ترتب اللعن
 على الوصف أنه
 المناط وفي قوله فنحن
 لا نتوقف في شأنه
 منافاة لما قاله الغزالي
 في الأحياء في لعنة
 الأشخاص خطر
 فلنجنبه ولا خطر في
 السكوت عن لعنة
 إبليس فضلا عن غيره

(قوله فلم أنه يعلم من أحوال الناس الخ) هذا إنما يتم في خصوصيات الأشخاص
 وأما في الطوائف المذكورة بالأوصاف ككل الربا وشارب الخمر والفروج على
 السروج فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على أنه المناط

واحد معاني الباء على ما في شرح المصباح وليست للسببية والالتصاق على ما قاله
 القاضل المحشي لقوات المعنى الذي ذكره المحشي بقوله بمعنى أن الحجة المتعلقة بالخ (قوله
 والفروج على السروج) الفروج جمع فرج والمراد ذوى الفرج أعني المرأة
 والسروج جمع السرج وفي الحديث لعن الله الفروج على السروج (قوله يدل على
 أنه المناط) فإن ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في الأصول (قوله

الخفين لان النار التي جاءت فيه في جزائرتواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين
فهو من أهل البدعة حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن أهل السنة والجماعة فقال
ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختتين وتمسح على الخفين (ولا تحرم نبيذ التمر) وهو
ان ينبذ تمرأوز ييب في المساء فيجعل في أناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما للفقاع
فكانه نهى عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار أو اني الخمر ثم نسخ فعدم
تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد فصار
مسكرا فان القول بجرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من أهل السنة والجماعة (ولا
يباغ الولي درجة الانبياء) لان الانبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة
مكرومون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد
الاتصاف بكمالات الاواياء فاقبل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل
من النبي كفرو ضلال نعم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع
بان النبي متصف بالمرتبتين وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد)
مادام عاقلا بالغ (الى حيث يسقط عنه الامر والنهي) لعموم الخطابات الواردة في
التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحين الى أن العبد اذا
بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر
والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى أنه يسقط عنه
العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك وتكون عبادته
التفكر وهذا كفر وضلال فان اكل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا
حيب الله تعالى مع أن التكاليف في حقهم أتم وأكمل وأما قوله عليه السلام اذا أحب
الله عبد لم يضره ذنب فعناه أنه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من
الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) ما لم يصرف عنها دليل قطعي كافي الايات
التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك * لا يقال ليست هذه من النص بل من

(قوله ولا يباغ ولي درجة الانبياء) الاولى أن يذكره في مباحث النبوة لانه من
مقاصد الفن (قوله فعناه أنه عصمه من الذنوب) أو معناه أنه وقفه للتوبة الخاصة
والتائب من الذنب كمن لا ذنب له (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم ان اللفظ
اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فحكم والا فان لم يحتمل التأويل ففسر والا فان
سبق لاجل ذلك المراد فنص والافتاخر واذا خفي المراد فان خفي لعارض

اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه الخ (مثال الحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى

المتشابه * لا نقول المراد بالنص ههنا ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم أقسام
النظم على ما هو المتعارف (فالعدول عنها) أي عن الظواهر (إلى معان يدعيها أهل
الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لدعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها
بل لها معان باطنة لا يعرفها إلا المعلم وقصدهم بذلك نفى الشريعة بالكيفية (الحاد) أي
ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف بكفر لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام
فما علم بحيث به بالضرورة وأما ما يذهب اليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على
ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية إلى دقائق تتكشف على أرباب السلوك
يمكن التطبيق بينهما وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان (ورد
النصوص) بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب
والسنة كحشر الأجساد مثلاً (كفر) لكونه تكذيباً صريحاً بحال الله تعالى ورسوله
عليه السلام فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحلال المعصية) صغيرة كانت أو
كبيرة (كفر) إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة
نحفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلا فشكل أو نقل فجمال أو لم يدرك أصلاً فمتشابه
(قوله إذا ثبت كونها معصية) بدليل قطعي

يوم القيامة فإن قوله يوم القيامة سد باب النسخ ومثال المفسر قوله تعالى « قاتلوا
المشركين كافة » فإن قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه
حكمًا شرعيًا ومثال النص قوله تعالى « متنى وثلاث ورباع » فإنه سيق لبيان
العدد فهو نص فيه وظاهر في حل النكاح لأنه قد علم الحل من آية أخرى أعنى قوله
تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » ومثال الخفي قوله تعالى « والسارق والسارقة
فاقطعوا أيديهما » فإنه قد خفي في النبش والطرار لا اختصاصهما باسم آخر ومثال
المشكل قوله تعالى « وإن كنتم جنباً فاطهروا » فإنه وقع الاشكال في الفهم فإنه باطن من
وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجهه حتى لا يفسد بدخول شيء
في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة
وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الأصغر وهذا أولى من العكس
لأن قوله تعالى « وإن كنتم جنباً فاطهروا » بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة
ومثال الجمل قوله تعالى « وحرم الربا » لأن الربا في اللغة الفضل وليس كل فضل
حراماً بالاجماع ولم يعلم أن المراد أي فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة
احتيج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل ليعرف علمه ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال

بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر) لأن ذلك من أمارات التكذيب وعلى هذه
الأصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من أنه إذا اعتقد الحرام حلالاً فإن كان حرمة
له فيه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والأفلا بأن تكون حرمة غيره أو ثبت بدليل ظني
وبعضهم لم يفرق بين الحرام له وبين غيره فقال من استحل حراماً قد علم في دين النبي
عليه السلام تحريمه كنكاح ذوى المحرم أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم
خنزير من غير ضرورة فكافروا فعل هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل
شرب النبيذ إلى أن يسكر كفر أماً لو قال الحرام هذا حلال ليرى بيع السلعة أو بحكم الجاهل
لا يكفر ولو عني أن لا يكون المحرم حراماً أولاً لا يكون صوم رمضان فرضاً لما يشق عليه
لا يكفر بخلاف ما إذا عني أن لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فإنه كفر لأن حرمة
هذه الأشياء ثابتة في جميع الأديان موافقة للحكمة ومن أراد الخروج عن الحكمة
فقد أراد أن يحكم الله بما ليس بحكمه وهذا جهل منه بربه وذكراً لا مام السرخسي
في كتاب الحيض أنه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد
ولم يكن المستحل مؤثراً في غير ضروريات الدين فتاويل الفلاسفة دلائل حدوث
العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا في غير الإجماع القطعي متفق عليه وأما كفر منكره
ففيه خلاف (قوله موافقة للحكمة) أي في حدودها مع قطع النظر عن حال
الأشخاص والأزمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال وأما مثل حرمة الخمر
فالحكمة فيه ليست ذاتية فتعني خلافه محتمل أن يكون إرادة تبديل حال الأشخاص

(قوله وهذا جهل
منه بربه) فيه نظر
لأن التمكن يكون في
المحالات فلو تبنى مع
علمه باستحالة وجوده
واستحالة أن يحكم به
تعالى كيف يكون
جهلاً بربه

المتشابه المتطامات في أوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح (قوله ولم
يكن المستحل الخ) يعني أن تكفير هذا متصور بوجهين أحدهما أن لا يكون مؤثراً
أصلاً أو يكون مؤثراً ولكن في ضروريات الدين وعلى كلا التفسيرين يكفر (قوله
فتاويل الفلاسفة الخ) أي إذا كان عدم الكفر مشروطاً بأن لا يكون مستحله مؤثراً
في غير ضروريات الدين فتاويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة
والنار والتنعيم والتعذيب لا يدفع كفرهم لأن ذلك من ضروريات الدين والتاويل
في ضروريات الدين لا يدفع الكفر (قوله هذا في غير الإجماع الخ) يعني كون
استحلال المعصية الثانية بالدليل موجباً للكفر إنما هو في غير الإجماع القطعي من
الكتاب والسنة وأما كفر منكر الإجماع القطعي ففيه خلاف قال الشارح في البلوغ
أما الحكم الشرعي الجموع عليه فإن كان إجماعاً ظاهرياً فلا يكفر جاحده اتفاقاً وإن كان قطعياً
فقل يكفر وقيل لا يكفر والحق أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من

رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح وفي استجلاله اللواطه بامرأته لا يكفر على
 الاصح ومن وصف الله بما لا يليق أو سخر باسم من أسمائه أو بامر من أوامره أو أنكر
 وعده ووعيده يكفر وكذا الوتنى أن لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف أو
 عداوة وكذا الوضجك على وجه الرضا لمن تكلم بالكفر وكذا الوجل على مكان
 مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضجكونه ويضربونه بالسائد يكفرون جميعا
 وكذا الأمر رجلا أن يكفر بالله أو عزم على أن يامر به بكفر وكذا لو أفتى لامرأة
 بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا بسم الله وكذا اذا صلى لغير
 القبلة أو بغير طهارة متعمدا يكفر وإن وافق ذلك القبلة وكذا لو أطلق كلمة الكفر
 استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع (والياس من الله تعالى كفر) لانه
 لا ياس من روح الله الا القوم الكافرون (والامن من الله تعالى كفر) اذ لا يامن
 مكر الله الا القوم الخاسرون * فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار ياس من الله
 تعالى وبان المطيع يكون في الجنة أمن من الله فيلزم أن يكون المعتزلى كافرا مطيعا كان
 أو عاصيا لانه اما آمن أو آيس ومن قواعد أهل السنة أن لا يكفر احد من أهل القبلة
 * قلنا هذا ليس بياس ولا أمن لانه على تقدير العصيان لا ياس أن يوفقه الله تعالى
 للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يامن أن يخذله الله فيكتسب المعاصي

والا زمان (قوله فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار ياس) أى على تقدير كون
 الجازم عاصيا وقس عليه قوله أمن (قوله ومن قواعد أهل السنة الخ) معنى هذه
 القاعدة انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من أنكر شيئا من
 ضرورات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه وأما البعض
 الاخر فلم يوافقهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج

الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره (قوله أى على تقدير كون الجازم
 عاصيا) انما قيد بهذا ليصح ترتيب قوله فيلزم أن يكون المعتزلى مطيعا أو عاصيا كافرا لانه
 اما آمن أو ياس (قوله معنى هذه القاعدة الخ) دفع لما يقال ان من واطب طول عمره
 على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من أهل القبلة وحاصل الدفع
 ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لا في ضرورات الدين اذ منكرها كافر
 بالاتفاق ولا يخفى أنه لا حاجة الى هذا التقييد لان أهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو
 من ضرورات الدين فن واطب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضرورات الدين
 لا يكون من أهل القبلة (قوله ثم ان هذه القاعدة الخ) المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما

وبهذا يظهر الجواب عما قيل أن المعتزلي إذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافرا لياسه
من رحمة الله تعالى ولا اعتقاده أنه ليس بمؤمن وذلك لأننا لنسلم أن اعتقاد استحقاقه النار
يستلزم اليأس وإن اعتقاد عدم إيمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والأعمال
بناء على انتفاء الأعمال بوجوب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من
أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أو سب الشيخين أو
لعنهما وأمثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله عليه
السلام من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام
والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الأسرار
ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الأمور فمنهم من كان يزعم
أن له رؤيا من الجن وتابعة تلقى إليه الأخبار ومنهم من كان يدعي أنه يستدرك الأمور
بفهم أعطيه والمستمع إذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم
بالغيب أمر تفرد به الله تعالى لأسبيل إليه للعباد إلا بأعلام منه تعالى والهام بطريق
المعجزة أو السكامة أو إرشاد إلى استدلال بالآمارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في
الفتاوى أن قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون المطر مدعا علم الغيب لا بمسألة
كفر والله أعلم (والمعدوم ليس بشيء) أن أريد بالشيء الثابت المتحقق على مذهب
إليه المحققون من أن الشيئية ترادف الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي وهذا حكم
ضروري لم ينزع فيه إلا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج وإن
أريد أن المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء أنه الموجود أو

(قوله والجمع بين قولهم
لا يكفر) يقال هذا
مذهب الأشعري
وبعض متابعيه
والمكفر غيرهم فلا
تناقض في كلامهم
فلا إشكال (قوله
إلا المعتزلة القائلون
بأن المعدوم الممكن
ثابت في الخارج)
مذهب جمهورهم أن
الثابت في العدم
بساطت الممكنات
شؤون المركبات

إلى الجمع لعدم اتحاد القائل (قوله ومطالعة علم الغيب) أي اطلاعه فلا ينافي أن يكون
بانتفاء الجن (قوله إن له رؤيا من الجن) قال في الصحاح يقال بهرئي من الجن أي مس

سباني بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق
القرآن وأمثاله مشكل ووجه الدفع أن هذه القاعدة من الشيخ الأشعري وتابعه أكثر
الفقهاء وهو المروي في الملتقى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأما البعض الآخر من
الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا يكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين
فلا احتياج إلى الجمع (قوله أي اطلاعه الخ) يعني ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من
كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة أو بواسطة القاء الجن
(قوله والمعنى أن له تعاونا وقر بالحق) أي معنى أنه له مس من الجن أن له تعاونا وقر بأن
الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملازمة (قوله بهرئي غييل) من رأى رأى رأيا

المعدوم أو ما يصح أن يعلم أو يخبر عنه فالمرجع إلى النقل وتبع موارد الاستعمال (وفي
 دعاء الأحياء للاموات وتصدقهم) أي تصدق الأحياء (عنهم) أي عن الاموات
 (نفع لهم) أي للاموات خلافا للمعتزلة نمسكان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة
 بما كسبت والمرء مجزى بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الأحاديث الصحاح من
 الدعاء للاموات خصوصا في صلاة الجنازة وقد توارثه السلف فلم يكن للاموات نفع
 فيه لما كان له معنى قال صلى الله عليه وسلم ما من ميت يصلي عليه أمة من المسلمين
 يبلغون مائة كلهم يشفعون له إلا شفعوا فيه وعن سعد بن عباد أنه قال يا رسول الله إن
 أم سعد ماتت فأبى الصدقة أفضل قال الماء فخر بئرا وقال هذه لام سعد وقال عليه
 السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفى غضب الرب وقال عليه السلام إن العالم والمتعلم
 إذا مرا على قرية فإن الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوما والأحاديث
 والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى (والله تعالى يحب الدعوات ويقضى
 الحاجات) لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد
 ما لم يدع بائنا أو قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام إن ربكم حي كريم يستحي
 من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرا * وأعلم أن العمددة في ذلك صدق النية
 وخلص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة
 وأعلموا أن الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في أنه هل يجوز
 أن يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين إلا في
 ضلال ولأنه لا يدعوا لله لأنه لا يعرفه ولا نهوان أقرب به قلما وصفه بما يليق به فقد
 نقض إقراره وماروى في الحديث من أن دعوة المظلوم وإن كان كافرا تفتجاب
 فحصول على كفران النعمة وجوزة بعضهم لقوله تعالى - كاية عن إبليس رب انظرني
 إلى يوم يبعثون فقال الله تعالى إنك من المنظرين وهذه إجابة وإليه ذهب أبو القاسم
 الحكيم السمرقندي وأبو النصر الدبوسي وقال الصدر الشهيد وبه يفتى (وما أخبر به
 فالمعنى إن له تعلقا وقرابا من الجن ورئي على وزن فعيل وتابعة بالنصب عطف على رثا
 وهو اسم لفريق من الجن (قوله فقال الله تعالى إنك من المنظرين) وهذا إجابة وفيه
 بحث لجواز أن يكون أخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعا أو لم
 يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه
 فهو رئي بمعنى فاعل فالمعنى إن له تعلقا وقرابا من الجن (قوله وتابعة اسم لفريق من
 الجن) والتاء فيه للنقل من الوصفية إلى الاسمية

(قوله إن العالم والمتعلم)
 يرد مذهب المعتزلة
 من أن القضاء يتبدل
 وإن لا يثبت مذهب
 أهل السنة من أن
 الدعاء والصدقة
 ينفعان ويمكن أن
 يقال يثبت نفع الدعاء
 والصدقة بطريق
 الأولى (قوله ادعوا
 الله وأنتم موقنون)
 يندر ج فيه الاجتناب
 عن المعاصي والتعب
 بالعبادات لأن الايقان
 في الإجابة لا يحصل
 ما لم يرك في الإجابة
 وقوع مانع من الإجابة
 عنك (قوله فقال
 الله تعالى إنك من
 المنظرين) قيل فيه
 بحث لجواز أن يكون
 أخبارا عن كونه من
 المنظرين في قضاء
 الله السابق ولم
 يدع وقيل يستجاب
 دعاء الكافرين في
 أمور الدنيا ولا
 يستجاب في أمور
 الآخرة وبه يحصل
 التوفيق بين الآية
 والحديث

(قوله من أشراط الساعة) جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وأولها دابة الأرض تخرج من جبال الصفا ينصدع لها والناس سائرون إلى منى أو من الطائف أو بثلاث أمكنة ثلاث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهم السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيه هذا كافر ويأجوج وماجوج من لا يهزمهما يجعل الالفين زائدتين من محجج ومحجج وقرأ رؤية أجوج وماجوج وأبو معاذ يعجوج كل ذلك من القاموس وفي تفسير البيضاوي هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح وقيل يا جوج من الترك وماجوج من الجبل وهما سكان أعجميان ٤٩٨ يدل على منع الصرف وقيل عريمان من أح الظلم إذا أسرع

والنبي عليه الصلاة والسلام من أشراط الساعة (أي علاماتها) (من خروج الدجال ودابة الأرض ويأجوج وماجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فحق) لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق قال حذيفة بن أسيد الغفاري أطلع رسول الله علينا ونحن ننادي ما نذاكرون قلنا نذكر الساعة قال إنها إن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج وماجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الأشراف كثيرة جدا فقد روى أحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها في طلب من كتب التفسير والسير والتواريخ (والجهد) في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية (قد يخطئ ويصيب) وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الشرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكما معينا أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى إليه رأي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية إما أن لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله أسيد الغفاري) أسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفاري بكسر الغين المعجمة (قوله خسف بالمشرق) خسف المكان

وأصلها ما الهمز كما قرأ عاصم ومنع صرفهما للتانيث والتعريف (قوله والمجتهد) أي المستدل في العقليات والنقلات والشرعيات الأصلية والفرعية قد يخطئ أي قد يحكم حكما غير مطابق وقد يصيب أي قد يحكم حكما مطابقا وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف فعلى الأول ليس دعوى الاصابة في مسائل الأصول المخالفين مطلقا إذ الحكم في الأصول واحد معين عند الكل

(قواه وغوره إلى قعر الأرض) غار الماء يغور غورا أي سفل في الأرض

وعلى الثاني بصوب المخالفان في الفروع مطلقا وفي الأصول إذا لم يكن أحدهما مكفرا (قوله وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكما معينا أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى إليه رأي المجتهد) هكذا وقع عبارته في التلويح وأما سهولة أم المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها أحد المستويين والآخر الهمزة والعبارة الصحيحة اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكما معينا أم حكما معينا على حسب ما يؤدي إليه رأي المجتهد وعبارة التنقيح متفحة وهي وهذا الاختلاف بناء على أن عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى إليه اجتهاد المجتهد

(قوله اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل) ويكون العثور عليه لا عن دليل بمنزلة من يعثر على دفين أو يكون ذلك الدليل اما قطعي والمجتهد مأمور بطلبه أو ظني والمجتهد غير مكلف باصابتها لعمومها وخفائها وما ذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليل عليه من الله فقد أصاب وان فقد فقد أخطأ فلا خطأ مع وجدان الدليل ولا أصابة مع فقدانه فالخطأ ابتداء وانتهاء لا محالة فقوله فلا خلاف في هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم نعم الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطأ وجعل قوله في هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطأ دون خصوص ما سبق من قوله والمختار بعيد جدا ونخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد مأمور بطلبه فاختلف في استحقاق المخطئ ٤٩٩ الخطاب ووجوب بعض

حكم القاضي بالخطأ

(قوله الاول قوله

تعالى ففهمناها سليمان

والضمير للحكومة

أو الفتيا) بضم الفاء

كالفتوى ومعناه

ما أفتى به الفقيه وقد

يفتح في قوله ولو كان

كل من الاجتهاديين

صوابا لما كان

لتخصيص سليمان

بالد كرجية انه كان

تفهم سليمان بمحض

لطف الله من غير

أسباب اجتهاده

اما ان لا يكون من الله عليه دليل أو يكون وذلك الدليل اما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد أصاب وان فقد أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتها لعمومها وخفائها فذلك كان المخطئ معذورا بل ما جورا فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم نعم الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء أي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ أبي منصور وأوانتهاء فقط أي بالنظر الى الحكم حيث أخطأ فيه وان أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه مستجما لشرائطه وأركانها فاني بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ ووجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتيا ولو كان كل من الاجتهاديين صوابا لما كان لتخصيص سليمان ذهابه وغوره الى قعر الارض (قوله والضمير للحكومة أو الفتيا) هي بضم الفاء اسم كالفتوى ومعناه روى ان غسمن قوم افسدت ليل لزرع قوم فحكم داود عليه (قوله بضم الفاء اسم كالفتوى ومعناه) اذ هو ما أفتى به الفقيه وقد تفتح الفاء

ارهاصا لتبوتها فلذا خصص نسبة تفهيمه الى ذاته وقد مجاب بان المراد بتفهمها تفهيم أوقفا وأحقها وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال والثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاديين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى لان ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الاصول والثالث من الادلة دليل لاجماع واليه أشار بقوله وقد أجمعوا وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت والافتد الخصم القياس مثبت ويرد بان الحكم الاجتهادي أعسم من الثابت بالقياس أو بغيره من الادلة الظنية ك مفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع فلا إجماع على اتحاد الحق الا فيما يقع فيه خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس وبوحده فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم والرابع من الادلة الاستدلال بالمعقول وهو انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص في النصوص فالظاهر ان يكون الثابت

بالذ كرجه لان كلامهما قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه الثاني الاحاديث والآثار
الدالة على رد الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه
السلام ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر
جعل للمصيب اجرين وللمخطيء اجرا واحدا وعن ابن مسعود ان اصبحت فمن الله
والافني ومن الشيطان وقد اشهر نخطئة الصحابة بمضاهي الاجتهادات الثلاث
أن القياس مظهر لا مثبت قالنا بت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق

السلام بالغنم لصاحب الحرب فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة
غير هذا ارفق بالفرقيين وهوان يدفع الحرب الى ارباب الشاة يقومون عليه
حتى يعود الى هيئته الاولى وتدفع الشاة الى اهل الحرب ينتفعون بها ثم يترادون
فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل
ان يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان عليه السلام احق كما يشعر به قوله
غير هذا ارفق (قوله وقد اجمعوا على ان الحق الخ) اعترض عليه بان الاجماع
في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهاديات فلا تقرب

(قوله فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة) ومن هذا يعلم ان حكم
سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد لعدم سن الوحي (قوله ثم يترادون) اي يرد كل
واحد من صاحب الحرب والغنم لكل من الحرب والغنم الى صاحبه (قوله
فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت) ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام
كان بالاجتهاد والالما جازله الرجوع عنه ولما جاز لسليمان خلافه (قوله واعترض
على هذا الدليل الخ) يعني لا نسلم انه لو كان كل من الاجتهاديين صوابا لما كان لتخصيص
سليمان عليه السلام بالذ كرجه لانه يجوز ان يكون تخصيصه عليه السلام بالذ كرجه
لكون ما فهمه احق وأفضل وان كان ما فهمه داود عليه السلام ايضا حقا يشعر بذلك
قوله غير هذا ارفق اوفق بصيغة التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيره احق يشعر
بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات
والعلم بامور الدين وأما اعتراض سليمان عليه السلام فبني على ان ترك الاولى من الانبياء
بمنزلة الخطا من غيرهم (قوله اعترض عليه بان الاجماع الخ) يعني ان الاجماع بان الثابت
بالنص واحد انما هو فيما ثبت به صريحا وهو في غير الاجتهاديات والبحث في
الاجتهاديات الثابتة حكما بالنص معنى فلا يستلزم الدليل المطلق لعدم تكرر الاوسط
اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا

الاجتهاد مثله وهذا
ان دفع ما قيل من أنه
ان اريد الفرق بالنسبة
الى الحكم الغير
الاجتهادي فلا
تقريب وان اريد
بالنسبة الى الحكم
المطلق فغير مسلم بل
هو اول المسئلة نعم يتجه
انه لا يفيد اليقين وغاية
ما يفيد الظن وقوله في
شرح التنقيح فيه
ان الاوضح في شرح
التوضيح

الملائكة الذين
من انباء الاله
رأى النار القوية
بالصواب واليه

ان هذا التوجيه
الفضل العظيم

بفيد الخ (لا يخفى
في اتقاء المؤمنين
* مستعينا بالملك
* والصلاة على

تقصان ومشابهة
مواجب شكر
رسلم على البشر
د المبعوث بالملة
سدوا ونصروا
الكتاب
الوجيه
لك

(قوله ورسلم البشر أفضل من رسلم الملائكة) انه على ان المراد بقوله خواص البشر أفضل من خواص الملك الرسل
والمراد بالعوام ماسوى الرسل من اتقاء المؤمنين وأما العصاة فلا يفضلون على الملك أصلا والدليل الاول لا يفيد
الا تفضيل آدم عليه السلام على رسلم الملائكة وتفضيله على سائر الرسل بناء على انه لا قائل بالفضل وبعدها ما يتم
لو كان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفى فيها بالظن
والاستدلال الثالث أيضا مبني على عدم الفضل والا فلا يشمل ٥٠١ جميع الانبياء ولا جميع عوام

فما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة
نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد
بالتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه
وتعمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين بطلب من كتابنا
التلويح في شرح التنقيح (ورسلم البشر أفضل من رسلم الملائكة ورسلم الملائكة أفضل
من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة) أما تفضيل رسلم الملائكة على عامة
البشر فبالاجماع بل بالضرورة وأما تفضيل رسلم البشر على رسلم الملائكة وعامة البشر
على ان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر (قوله لا تفرقة في العمومات) اعترض عليه
بانه ان اريد عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقرب وان اريد
بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة

فهو واحد (قوله على ان القياس الخ) أى على ان القياس مظهر فانه عند الخصم
القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله اعترض عليه بانه ان اريد
الخ) يعنى ان اريد انه لا تفرقة في العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت
بالعمومات صريحاً وهو الحكم الغير الاجتهادي فمسلم لكنه لا يثبت المطلوب اذ
المدعى ان الحق في الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو اتفقت التفرقة بين الاشخاص
فيها وان اريد انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان
اجتهاديا أو غيره فمنوع بل هو اول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح
والاصوب ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص
واحد سيما اذا استفتى عامي لم يلزم تقليد مجتهد معين من المجتهدين حنفيا وشافعيا فافاه

البشر وأورد عليه
انه اما ان يراد بال
ابراهيم وآل عمران
الانبياء فقط فلا يفيد
تفضيل عامة البشر
على عامة الملك واما ان
يراد بالعالمين غير رسلم
الملائكة فلا يفيد
تفضيل الانبياء على
رسلم الملائكة ويدفعه
ما ذكره الشارح من
قوله وقد خص ذلك
بالاجماع تفضيل
عامة البشر على رسلم
الملائكة فان حاصله
اننا نخص آل ابراهيم
وآل عمران ولا
العالمين بل تفضل
الجميع ع - لى جميع
العالمين ونخص من
هذا الحكم عامة البشر

بالنسبة الى رسلم الملائكة لكن المورد لم ينبه لما ذكره وقوله ولا خفاء في أن هذه المسئلة ظنية الخ دفع لما يتجه بعد
تخصيص البعض من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض والوجه الرابع
أورد عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة في مقابلة عمل الانسان وأجيب بان ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع
الا انه يلزم أن يخص الدليل بالانبياء أقول ذلك المنع متجه في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر أعني اتقاء المؤمنين
أيضا فيتم الدليل على عمومته على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل وعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم
به الدليل فافهم